Дирк Уффельманн

Самоуничижение Христа

Метафоры и метонимии в русской культуре и литературе

Том II Русские репрезентации и практики



Современная западная русистика | Филология

Dirk Uffelmann

•

Der erniedrigte Christus

Metaphern und Metonymien in der russischen Kultur und Literatur

Böhlau Verlag, Köln / Weimar / Wien

2010

Дирк Уффельманн

•

Самоуничижение Христа

Метафоры и метонимии в русской культуре и литературе

Том 2: Русские репрезентации и практики



Academic Studies Press

Библиороссика

Бостон / Санкт-Петербург

2023

УДК 930.85(47)
ББК 86.37
У88

Перевод с немецкого Ирины Алексеевой

Серийное оформление и оформление обложки Ивана Граве

Уффельманн, Д.

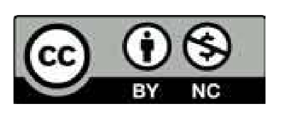
У88 Самоуничижение Христа. Метафоры и метонимии в русской культуре и литературе. Т. 2: Русские репрезентации и практики / Дирк Уффельманн ; [пер. с нем. И. Алексеевой]. — Санкт-Петербург : Academic Studies Press / Библиороссика, 2023. — 508 с. — (Серия «Современная западная русистика» = «Contemporary Western Rusistika»).

ISBN 979-8-887193-82-3 (Academic Studies Press)
ISBN 978-5-907767-03-4 (Библиороссика)

Кенозис, самоуничижение Христа через вочеловечение и добровольное приятие страданий — одна из ключевых концепций христианства. Дирк Уффельманн рассматривает как православные воплощения нормативной модели положительного отречения от себя, так и секулярные подражания им в русской культуре. Автор исследует различные источники — от литургии до повседневной практики — и показывает, что модель самоуничижения стала важной для самых разных областей русской церковной жизни, культуры и литературы. Во втором из трех томов раскрывается широкий диапазон церковных и народно-православных форм подражания страданиям Христа и их переноса в светскую сферу, например в этос революционеров.

Перевод этой книги финансировался в рамках программы *Geisteswissenschaften International — Translation Funding for Work in the Humanities and Social Sciences*, запущенной совместно Фондом им. Фрица Тиссена, Министерством иностранных дел Германии, обществом *VG Wort* и Биржевым объединением германской книготорговли (Börsenverein des Deutschen Buchhandels).

УДК 930.85(47)
ББК 86.37



ISBN 979-8-887193-82-3
ISBN 978-5-907767-03-4

...не сходства, а различия сходны здесь между собой.

[Леви-Стросс 2008: 106, выделено в ориг.]

II. РУССКИЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ И ПРАКТИКИ

4. Христос в России, или Практики и разновидности призыва к подражанию

> Христианство, конечно, — одно из чистейших проявлений тяги к культуре, и как раз к все новому возникновению типа святого [...].
>
> *[Ницше 2013: 223] (пер. с нем. В. Бакусева)*

> Жизнь христианина <...> во многом ориентирована на прошлое, поскольку именно в прошлом дано было Откровение, Моисеев закон, Христовы заповеди... В прошлое относит нас воспоминание о Рождестве Христовом, земном житии Спасителя, Его Крестном страдании и Воскресении.
>
> *[Святославский 2004: 8 и сл.]*

4.0. Паренеза

4.0.1. Модель «от» и модель «для»

Земная природа Христа, как мы убедились, концептуализируется христологией воплощения как (несхожее) обретение божественным образа, которое, в свою очередь, становится предметом разнообразных форм и практик и ре-презентируется в метонимиях и метафорах. Такую двойственность отображения и образца Клиффорд Гирц аналогичным образом закрепил в своем понятии двух моделей — назвав их «модель от чего-то» и «модель для чего-то» [Geertz 1973: 87–125][1].

[1] О понятии модели см. также [Meyer 1995: 91–96].

Точно так же метонимические и метафорические образы, которые были описаны в предшествующих главах (3.2–3.5), являются, с одной стороны, репрезентациями Христа в том смысле, что это отображения, определяемые исходя из прообраза, из восходящих к нему репрезентаций. С другой стороны, отображения, или репрезентации, которые по отношению ко Христу представляют собой, скажем, икону, габитус подражателя Христу, ритуал крещения с его формулой сораспятия и т. п., сами обладают функцией побуждать к дальнейшим репрезентациям, новым отображениям и актуализациям. Отчетливее всего это обстоятельство проявляется у апостола Павла, который подает свои собственные страдания как подражания страстям Христовым и одновременно как образец страданий для последующих подражателей Христу (см. 3.3.2.3).

В этом аспекте в ходе исследования различных реализаций кенотической модели нельзя ограничиться двучленными отношениями отображения А–Б (где А — Иисус Христос, а Б — опирающиеся на него материальные отображения), а необходимо задаться вопросом, каким образом само Б несет в себе призыв отобразиться в В и Г и тем самым вновь актуализировать А. Любая реализация модели, любое изображение, которое подает себя как ре-презентацию первичной самопрезентации божественного в воплотившемся (см. 3.1.9.1), передает своим реципиентам паренезу[2], заключающуюся в том, что необходимо воспринять ре-презентируемое этой реализацией А (Христа), в свою очередь, как побуждение к новой реализации — будь то персональное следование, новое образное представление или передача с помощью языка.

---

[2] Термином «паренеза» (от παραίνεσις) в богословии обозначается речевой акт, содержащий этическое воззвание или увещевание; это призыв, не ограниченный одними только языковыми средствами (см. 3.5.3), и не столько отдельный литературный жанр, сколько прием, который используется в самых разных жанрах и практиках вплоть до личного примера (ср. [Popkes 1995: 737]); в Новом Завете это слово имеет доминирующую грамматическую форму «императива» и «основополагающего образца» (ср. [Schulz A. 1962: 303b и сл.]). Меланхтон в поздней редакции своей гомилетики (*De officiis concionatoris*, 1529) первым предлагает особый залог — «[genus] paraeneticum, quod ad mores hortatur» («паренетический залог, взывающий к добродетели») [Melanchthon 1929: 6]; ср. об этом [Schnell 1968: 65].

Если мы преследуем культурно-историческую цель, то будет мало просто описать, как Христос говорит, согласно Евангелию от Матфея: «ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ᾽ ὑμᾶς, καὶ μάθετε ἀπ᾽ ἐμοῦ, ὅτι πρᾶός εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ»[3], и тем самым кульминацию всего своего Евангелия Матфей сосредоточивает на Великом поручении Христа (Мтф 28:19 и сл.). Также недостаточно установить факт, что паренеза смирения становится центральным топосом христианской — и в особенности русской православной — гомилетики. Ибо череда моделей «от» и «для» выходит за пределы речевых актов, эксплицитно выражающих паренезу. Так, например, прослеживается связь между первым значимым старцем из Оптиной пустыни Леонидом (он же Лев), проживающим это смирение, например, в скромной форме пития пива, неофитом Климентом Зедергольмом с его трудом «Жизнеописание старца Леонида (в схиме Льва)» (см. 5.3.6.5.) и, наконец, с «убогостью» и похмельем ерофеевского пьяницы Венички, который предлагает в образцы для подражания самого себя (см. 9.5.2). Различные медийные пути переплетаются в паренезе подражания Христу (см. также 5.3.9), отталкиваясь от нее, моделируются в зависимости от нее и сами становятся пригодными для подражания моделями.

4.0.2. Непрерывность паренезы

В зависимости от того, является ли тот, к кому обращена паренеза в виде речевого акта, в том или ином аспекте последователем Христа, можно различать первичную паренезу, то есть побуждение к конверсии, и повторное ободрение, направленное на интенсификацию, улучшение, расширение. В дальнейшем тип конверсии интересует нас по той причине, что паренеза в истории русской культуры, даже после «крещения Руси» около 988 года (см. 4.2.4), еще в течение долгого времени не могла быть обращена ни к какой определяемой христианством стабильной общественной ситуации. Однако поскольку в городских центрах и в амальгаме народной религии христианство представлено, хотя бы частично, на-

---

[3] «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем…» (Мтф 11:29).

чиная с XI века, самое позднее — с XVI века, большинство русских паренетических актов относятся к категории повторяющейся паренезы. Вообще паренетический речевой акт — как у Павла, так и у других — использует по большей части «традиционные и неоригинальные» топосы, см. [Perdue 1981: 242], чтобы путем повторения обеспечить константность групповой идентичности и легитимацию общественного порядка [там же: 254 и сл.], причем основной момент закрепления заключается в том, что все ориентировано на *единственный* пример Иисуса Христа[4], а именно на его социальное самоуничижение (Флп 2:7) [Schoonenberg 1966: 28–32][5]. Более поздняя критика трактовки (Флп 2:5) как указания подражать примеру Христа [Schrage 1961: 24] (ср. 2.2.3.1 и 3.2.6.3) ничего, по сути, не меняет в том, что этот вводный стих к перикопе о Христе из Послания к Филиппийцам может быть прочитан как паренеза следования и подражания [Schulz A. 1962: 274], и на протяжении около 1880 лет именно так и читался.

При этом всегда важна также и рецепция паренетических актов, которая, если трактовать ее в духе Мишеля де Серто, вполне может оказаться лишь наполовину дисциплинарной, вплоть до антидисциплинарной. Само по себе присутствие паренетических актов свидетельствует о сопротивляющейся реальности (ибо то, что является естественной практикой, не нуждается в проповеди). Таким образом, традиция паренезы должна быть неизбежно традицией контрафактности, ср. [Levin E. 1993: 31] (см. 4.2.2). Следовательно, непрерывность христианской *практики*, как бы ее ни провозглашала — и провозглашает — православная церковь, никогда не была доказуемой. Иначе обстоит дело с попыткой культурологов продемонстрировать непрерывность спорности. Довольно сдержанный аргумент, который при этом приводится,

---

4 Как отчетливо показывает М. Хальбвакс, для христианской памяти важно не реальное историческое наличие следа, а указание на то, что этот след именно от Христа; только то, что может пониматься как поучение, призыв, паренеза, обладает мемориальной действенностью [Halbwachs 2008: 163 и сл.].

5 Здесь — как, впрочем, и всегда в этой работе — речь идет не обо всех возможных ракурсах следования Христу (скажем, в виде сана первосвященника), а о подражании модели самоуничижения.

состоит всего лишь в следующем: в истории русской культуры — в возрастающих объемах, с кульминацией около 1900 года (4.2.4) — были и остаются разнообразные медиальные носители призыва к кенотическому следованию Христу — и не существует такого промежутка времени, когда бы не действовали хотя бы некоторые из этих носителей[6]. Тезис Г. П. Федотова о непрерывности на уровне практики (1.1.6) должен быть модифицирован по одним только методическим причинам из-за необозримого океана данных, требующихся для его проверки: необходимо показать существование — в русской истории никогда не постоянное, но всегда отчасти наличествующее — жанров и практик, которые несли в себе паренезу следования. Приемлемой такая непрерывность паренетических актов могла при этом стать прежде всего за счет взаимных связей, которые соединяют разные жанры и практики между собой; они сплетаются в настоящую сеть метафор и метонимий о Христе, которые сопровождаются мнемонической интенцией, как это происходит с мультимедиальной паренезой монашества (см. 5.3.9).

4.0.3. Жанры и практики паренезы

Каковы материальные носители, «информационные каналы» паренезы кенотического подражания Христу? Это жанры священных текстов, богословия, литургии и их внедрение в повседневность, а также иконы или другие наглядные изображения (4.3–4.6)[7]. Особую роль играют персональные модели (5); в цепи

---

6 «…принцип подражания или уподобления Христу составляет одну из основ христианского мировоззрения в целом, а потому реализуется в различных формах во всех областях христианской культуры…» [Руди 2003: 131].

7 На то обстоятельство, что все это не является прерогативой религиозной науки, но точно так же рассматривается и в церковной назидательной литературе, указывает труд священника Б. Балашова «Христос и мы» [Балашов 2007], где к «хронологическому» повествованию от (Иоан 1:1) вплоть до воскресения [там же: 59–649] приложена паренетическая глава «Церковь Христова», в которой рассматриваются все изучаемые здесь же медийные средства — начиная от литургии, включая семейные будни и вплоть до икон и монашества [там же: 674–852].

подражаний персонализированным образцам отчетливее всего проявляется парность модели «от» и модели «для» (4.0.1).

Некоторые из названных каналов оказались в истории культуры более устойчивыми (скажем, литургия), чем прочие (Иисусова молитва, старчество, но особенно — мученичество). Меньшинство из обсуждаемых информационных каналов описывают практику, большинство — норму, отношение которой к потенциально считываемой социальной практике оказывается сложным, так что подчеркивание некоей нормы по большей части указывает на практику, идущую вразрез с этой нормой, см. [Uffelmann 2002]. Предпринятое в данной главе описание спектра жанров и практик паренезы является поэтому в большей степени историей предостережений, — зачастую речь идет даже о скрытом предостережении, — нежели историей состоявшейся интернализации (притом что последнее, естественно, не исключается, но займет подобающее этой оценке место в следующей, пятой главе). При этом ни в коем случае нельзя ожидать, чтобы эксплицитные жанры автоматически оказались и самыми действенными; паренетическая проповедь (4.3.5.3) скорее часто воспринимается как навязчивая[8], в то время как тихие и даже молчаливые формы габитусных действий с ориентацией на образец[9], такие как монашеское отшельничество, зачастую производят несравненно более сильный паренетический эффект, причем их действенность выходит за пределы христианской среды.

При последующем описании различных каналов паренезы проводится второе основополагающее различие: большинство жанров и практик рассматриваются как канонизированные, повторяющиеся культурные институции (особенно литургия, Иисусова молитва), в то время как другие (философия религии,

---

8 Между перформативным речевым актом и габитусной практикой зияет пропасть; поэтому Дж. Батлер предпринимает попытку мысленно совместить габитусную теорию П. Бурдьё и то, как Ж. Деррида трактует проблему «неудач» перформативных речевых актов Дж. Остина [Butler 1997: 153].

9 Формативный эффект которых не стоит недооценивать (ср. [Butler 1997: 155]).

литература) нуждаются в индивидуализированном подходе и приводятся в качестве примера[10]. Что касается вопроса о частотности присутствия паренетических актов, то применяемый в большинстве исторических обзоров привычный уклон в сторону произведений первого ряда, выделяющихся из общей массы своей оригинальностью, оборачивается в сторону маловариативных, но количественно превосходящих остальные по репродуктивности готового образца (см. особенно 4.5.3): мнемонически продуктивным является в древнерусской литературе отнюдь не «Слово о полку Игореве»[11], а богослужебные книги и Четьи минеи.

4.0.4. Формы присутствия и латентность

Третье важное разграничение следует проводить между присутствием «кенотического мотива» в догматике, с одной стороны, и практикой веры и ритуала — с другой. В богословии дело, несомненно, обстоит так, что в определенные времена в одних конфессиональных традициях фигура кенозиса подвергалась менее явной рефлексии, нежели в других (скажем, во времена высокой значимости кенозиса в протестантизме XIX века); соответствующим образом обстоит дело, например, и с римско-католической теологией, в которой, особенно в Средневековье, догматика[12] реже отчетливо обращалась к кенозису и к (Флп 2:5–11); но «сам мотив кенозиса продолжал жить как основная тема в проповедях, богослужениях, гимнах и вероучительных наставлениях» [Dawe 1963: 64]. Следовательно, кенотический момент может, преодолев определенные фазы, практиковаться неэксплицитным образом, чтобы затем вновь внедриться в сознание. Это, например, касается католицизма: «Однако было бы ошибкой

---

10 О повторяемости и творческом подходе в культурных процессах см. [Znaniecki 1991: 934].

11 Если это вообще не подделка Нового времени.

12 Может показаться, что в XIX и XX веках кенозис также менее значим для католической традиции, нежели для лютеранской или для русской православной традиции; однако существуют такие важные исключения, как Г. Шумахер (см. [Dawe 1963: 145]), П. Схооненберг или Х.-Й. Рёриг (причем вдохновителем последнего является М. М. Тареев).

считать, что кенотический мотив был незаметен в римско-католическом благочестии и проповеди, несмотря на его неизменное место в богословии» [там же: 146].

Если в греческой христологии кенозис занимал центральное место, то повсеместно слабое развитие догматики в древний период русского православия до XIX века привело к тому, что в форме трактата о кенозисе писали скорее редко. Капитальные перемены наступают в конце XIX — начале XX века, когда кенозис находит свое в высшей степени продуктивное концептуальное осмысление в русской религиозной философии (с некоторыми оригинальными, то есть «неправославными» дополнениями; 4.4.4). В предшествующие столетия в православном мире было шире распространено практическое направление, то, что П. Г. Форсайт называет «морализаторством догмы» [Forsyth 1909: 239][13]. Тропологический смысл в этот период ценился выше, чем догматический литеральный смысл. К этой моралистической практике самоуничижения добавляется также ранняя русская рецепция Фомы Кемпийского.

Если шире посмотреть на временной диапазон, то прав М. М. Дунаев, подчеркивающий в православии момент морального смирения:

> Святые отцы *терпение*, *кротость* постигали как великую духовную ценность. *Терпение* мы, следуя им, должны мыслить в его неотделимости от *смирения*, вне которого не может быть достигнуто и *спасение*. Об этом помнит каждый православный [Дунаев 2002: 743, выделено в ориг.].

Впрочем, нормативный тезис Дунаева, что «каждый православный» действительно помнит о смирении, столь же недоказуем, как и несостоятелен; в этой работе, привлекая разнообразие имеющихся жанров и практик паренезы подражания Христу, будет показано, что во все времена истории русской культуры

[13] До и Ннамани также перенимают этот взгляд от Н. Городецки [Dawe 1963: 149 и сл.; Nnamani 1995: 110 и сл.].

этот *призыв*, в различных его формах, был и остается[14]. Свой, вероятно, далеко не малый вклад в обеспечение кенотического мотива в его латентном виде внесли — особенно значимые с точки зрения литературоведения — иллокуционно-иконические репрезентации кенозиса на риторическом или нарративном уровне, которые вычитываются из различных, в том числе из неязыковых жанров и практик.

4.0.5. «Русский Христос»?

> Ничто не нанесло больший урон пониманию восточной церкви, чем легковесное приложение к религиозным формам выражения ее духовной жизни некоей расплывчатой этнопсихологии, и нет ничего абсурднее, чем поспешное наклеивание ярлыков на те или иные проявления набожности в качестве предполагаемых форм выражения «русской души».
>
> *[Benz 1963: 14]*

Даже если речь идет не столько о том, был ли в русской культуре разработан образ Христа, обладающий своей сигнификативной спецификой[15], сколько о том, существовали ли и суще-

---

[14] Даже подтверждение правильности модифицированного варианта тезиса Г. П. Федотова об особом статусе кенотической фигуры в истории русской культуры не может охватить весь период с 988 года до наших дней; попытка таким образом диахронически доказать непрерывность, даже в пределах одного жанра или одной практики, прорвала бы все рамки. Суть предлагаемого ознакомительного курса, посвященного жанрам и практикам паренезы подражания Христу, напротив, касается преимущественно ее широкого распространения.

[15] Претензия на то, что существует якобы «русский Христос», как об этом заявляет прежде всего Ф. М. Достоевский (см. 5.1.3), уводит в культурно-националистический закуток, который, хотя и должен стать предметом историографии культуры, не имеет права становиться ее ключевым пунктом. У Федотова (ср. 1.1.4) обсуждение кенотической традиции имеет своей целью паренетические побочные эффекты и таким образом утверждает культурные ценности сами по себе, чего никогда нельзя полностью исключать в качестве побочного эффекта, но что выходит за рамки (дескриптивной) ключевой компетенции культурологии.

ствуют ли в русской культурной традиции устойчивые образы Христа — в соединении с конгломератом метонимий Христа и метафор Христа, — в которых кенотические мотивы и практики уничижения занимали бы важное место, — в любом случае обсуждение такого рода тезисов необходимо. Скажем, оправданна ли следующая эмфаза П. Н. Евдокимова?

> Существует также русский Христос, который в кенотическом аспекте кроткого брата униженных несет в себе нечто по сути соответствующее Евангелию, тот, который всегда с бедными, слабыми и страждущими [Evdokimov P. 1970: 41].

Оборотной стороной патетического сингуляра Евдокимова «русский Христос» — и эта угроза постоянно сопровождает тезисы о культурной специфике — является исключение других традиций. Утверждать такую исключительность было бы научно-историческим анахронизмом в рамках современной культурологии, стремящейся нащупать дисперсии и диссеминации взамен упора на оппозиции и руководящие образцы, стоящие в центре некоей культуры. Здесь же — сделаем соответствующий жест культурно-исторической скромности (некий обязательный для культуры так называемого «постмодерна» кенозис познания; см. 3.5.5.7) — кенотическая традиция будет документально исследована как релевантная, однако без исключения других релевантных проявлений и без попыток хотя бы охарактеризовать их как второстепенные[16]. В противовес такому сужению цель этой главы — обрисовать весь диапазон нормативных кенотических образцов подражания, начиная с самого Христа, через метонимии Христа и заканчивая метафорами Христа в различных жанрах и практиках истории русской культуры.

---

[16] В этой книге о них, однако, будет говориться лишь спорадически для контраста, как, скажем, будет затрагиваться исихастская концепция обожения и одухотворения.

4.1. Тенденции истории русской культуры

Жанры и практики, в которых запечатлен, воспроизведен и представлен призыв подражать Христу, образуют отрезок русской истории средств коммуникации, который относится к раннему периоду — во всяком случае, согласно традиции, — тогда как количественное значение эксплицитных отсылок ко Христу падает в советское время, чтобы испытать не менее резкий подъем в постсоветский период.

Медиальный аспект истории русской культуры, да и вообще истории восточноевропейских культур, как справедливо сетуют Ю. Мурашов и Г. Витте [Murašov/Witte 2003: 7], может быть лишь поверхностно затронут в контексте специфического фокуса паренезы христоподобия. Вместо некоей материальной истории русских средств коммуникации здесь прежде всего предлагаются некоторые ключевые слова по поводу тех культурно-социологических условий, в которых существовали жанры и практики паренезы подражания Христу — причем всякий раз прослеживается развитие от ранних к более поздним вариантам развития.

4.1.1. Традиция заимствований

Языческие («поганые»[17]) истоки культуры восточных славян (лишь позже размежевавшейся на русскую, украинскую и белорусскую) скрываются во мраке, или же затенены христианской традицией, заслонявшей собой эти истоки начиная с X века. Важнейшие шаги по христианской инкультурации славян предпринимались вне восточнославянского ареала, в Великоморавской державе, которая в 863–865 годах подверглась миссионерству

[17] В связи с тем, что никакая теория «языческого» здесь не рассматривается, под кодовым наименованием «поганое» следует понимать описание всех тех религиозно-мифологических концепций и обычаев, с которыми боролось официальное православие, притом что некоторые из них подспудно были восприняты и усвоены. Ср. [Levin E. 1993: 36 и сл.].

так называемых славянских апостолов Кирилла и Мефодия, ради чего они создают азбуку[18]. Первые письменные свидетельства в восточнославянском ареале являются списками болгарских текстов, восходящих к византийским источникам.

Речь идет о текстах нормативного характера (церковное право и типиконы), с помощью которых христианство было импортировано в ходе так называемого «крещения Руси» в 988 году, прежде всего в качестве социального института. Поскольку мотивация, не только со стороны Византии, но и со стороны киевских князей, в существенной степени состояла, по-видимому, в обеспечении политического «закрепления» [Schreiner 1995: 532; Rothe 2000: 62] территории с помощью церкви как приводного ремня центральной власти, флагманскую роль провозвестников играли нормативные жанры церковного права, ср. [там же: 37], и богослужебные книги. Переведенный еще Кириллом и Мефодием «Номоканон» был дополнен моравским гражданским законом [Onasch 1981: 208]. В восточнославянском ареале клир получает полномочия, выходящие за рамки византийских, см. [Rothe 2000: 39], и вообще касающиеся организации повседневной жизни [Goehrke 2003: 79].

Если церковное руководство (митрополиты) вплоть до XV века всего за двумя исключениями состояло из греков, см. [Smolič 1966: 143; Birnbaum 1984: 6], то среди руководителей светской власти на рубеже тысячелетий доминирует скандинавская варяжская элита. Навязанная Петром I европеизация России в начале XVIII века повторяет тот же сценарий импорта также и в отношении элит — на этот раз инженерных и естественнонаучных. Царский дом Романовых начиная с Петра I все больше и больше смешивается с немецким дворянством, а в лице Екатерины II на русский трон восходит дочь князей Ангальт-Цербстских.

---

[18] Тот факт, что это была глаголица, а не кириллица, представляется между тем доказанным. См. об этом [Алексеев 1999: 146]. О Кирилле и Мефодии см. также 5.3.4.1.

4.1.2. Канон и цензура

Итак, старославянский канон начинается с исходно заимствованных в Византии пособий вроде «Каноника»[19]. Интенция нормирования распространяется впоследствии с правильного отправления богослужений (ортопраксии) на всю, сильно канонизированную в целом, старую восточнославянскую культуру, см. [Byčkov 2001: 185]. Особенно бросается в глаза строгость нормирования иконографического канона, призванного обеспечить мнемоническую стабилизацию: «Если образ как целое служил прежде всего пробуждению психики, канон внутри него действовал как символ архетипа, как носитель традиции» [там же: 190]. Конечной целью канонической «эстетики тождества» [Лотман 1992: 244] является автоматизация восприятия; место новой информации занимает восстановление в памяти [там же: 246] имеющихся опорных фигур воспоминания.

Опорой этого канона служит его придаток, см. [Assmann A./ Assmann J. 1987], — цензура, причем — духовная. Это дитя канона в истории русской культуры пережило времена христианского по содержанию изначального духовного канона; царская политическая цензура (см. 6.7.2) находит достойного преемника в соответствующей советской институции (см. 8.7.3.). Цензура как институт практически во все эпохи истории русской литературы (со сравнительно либеральными интермеццо с февраля по октябрь 1917 года и с примерно 1990 по 1999 год) играет столь важную роль, как почти ни в одной другой европейской литературной традиции.

4.1.3. Эффекты перевода, опоздания и расщепления

Центростремительное действие цензуры являет собою не в последнюю очередь отражение того обстоятельства, что история русской культуры предстает как череда заимствований: если

---

[19] Речь здесь идет о справочнике как для монахов, так и для мирян, с литургическими и паралитургическими молитвами. См., например, [Каноник 2003] (ср. 4.3.6).

в ранний период христианство пришло из Византии, а навыки торговли и мореплавания — от варягов, то позже барокко было заимствовано из Польши, Просвещение — из Франции, романтизм — из Англии и Германии и т. п. Освоение чужих достижений культуры и цивилизации сопровождалось фактами некоторого исторического опоздания как в появлении тех или иных жанров и практик, так и во вводе технических средств коммуникации.

Привносимые элитами процессы освоения порождают значительные эффекты отторжения, что ведет к смешению освоения и отторжения [Kissel/Uffelmann 1999]. Навязываемые привнесения извне и реформы вызывают недовольство у значительной части населения и отвергаются им, приводят к горизонтальным и вертикальным расщеплениям в русской культуре, что почти всегда «прорастает» и в религиозных вопросах: в расколе XVII века никонианам противостоят староверы; против петровских реформ бунтует взятая в 1721 году под узду церковь; в XIX веке противостояние прозападного направления и традиционной православной культуры вылилось в дебаты между западниками и славянофилами; советская власть в 1918 году начинает уничтожение православной церкви, вынуждает к эмиграции и бросает в лагеря оппозицию и интеллектуальную элиту. Уже существовавшее внутрироссийское размежевание жизненных миров [Goehrke 2003], которое пролегало между (немногими) европейскими городами (ганзейским Новгородом, начиная с XVIII века — Петербургом, постсоветской Москвой) и отсталой провинцией с аграрной доминантой не исчезло даже после коллективизации сельского хозяйства и урбанизации. Постсоветская деиндустриализация отдаленных окраин (особенно северных) и ограничивающийся Москвой неокапиталистический бум вновь углубляют эту пропасть.

4.1.4. Практика и габитус побеждает абстрактную аргументацию

> Религиозная вера участвует в формировании менталитета и габитуса. Таким же образом она воздействует на изводы образа жизни, который представляется весьма далеким от всего религиозного...
>
> *[Graf 2000: 11]*

Если в хронологическом ракурсе та роль провозвестника, которую в христианизации Руси сыграло богослужение, в литературной историографии Нового времени была предана забвению (4.3.1), то все-таки православное самосознание прорастает в примате литургического опыта (см. 4.5.1) над догматическим богословием; практическое воплощение в церковной культуре Руси имеет более высокую ценность, нежели (индивидуальная) рефлексия. Первый собственный трактат русского православия — это «Просветитель» Иосифа Волоцкого (1502–1504; ср. 4.4.2.3). Слабость богословско-догматического дискурса[20] подается как достоинство, например, в теореме И. В. Киреевского о внутреннем, целостном знании и в его негативных клише о схоластике — подхватывающих мотивы критики Фомы Аквинского, выдвигаемые Нилом Кавасилой [Makrides/Uffelmann 2003: 117]. Личный пример — для Киреевского это Амвросий Оптинский (см. 5.3.6.7) — противопоставляется теоретической концепции. Даже теория познания, формулируемая в этом ключе, «заземлена» тем самым в культурной полемике [Uffelmann 1999: 159–228]: абстрактной гносеологии и формальной логике противопоставляется целостное бытие личности[21]. Персоналистский

---

[20] Недопустимое игнорирование богословских трудов русских авторов в немецком «Лексиконе богословских трудов» (*Lexikon der theologischen Werke*) [Eckert 2003] в этом плане симптоматично.

[21] Скажем, у А. И. Герцена и Н. А. Бердяева (о понятии *личности* у Бердяева см. [Ebert 2002: 9]). Личностный принцип задействован еще у В. И. Ленина, когда тот, борясь с Г. В. Плехановым, вновь вводит в марксизм «субъективный фактор», притом что такой персонализм делает его самого новым Мессией (см. 7.10, 8.6.4).

образ мышления способствует продвижению персональной кенотической модели.

Жесткая цензура препятствует открытому политическому противостоянию[22] и вытесняет критику в сферу художественной литературы; брешь закрывает вымысел: эзоповские иносказания в художественных текстах в течение долгого времени служат заменой цензурированных политических дискурсов. Тем самым литературные образы способствуют оформлению социальных концепций. Литературные просопопейи для истории русской культуры вплоть до конца XIX века остаются более определяющими, чем теоретические выкладки, а религиозный и историко-литературный аспекты сплетаются в доминировании практики и личного габитуса по сравнению с абстрактной аргументацией.

Кроме того, что касается подражания Христу, не стоит переоценивать паренетическое воздействие аргументативных текстов (невзирая на их мнемоническую интенцию). Довольно слабо представленное в России до XIX века абстрактное богословие, так или иначе, не приводит к исчезновению «любимой богословской темы» «следования Христу» [Podskalsky 1982: 277] в гомилетике и паренетике [там же: 274].

4.2. Постепенная христианизация

4.2.1. Перепад между городом и деревней

В ранний период существования Руси после ее «крещения» в 988 году разграничение городской и сельской жизни означало также разграничение зарождающейся христианизированной городской формы жизни и продолжающей свое существование

---

[22] Политические конфликты зачастую переводились в практическую сферу, и в меньшей степени — в концептуальную; так, раскол — в вопрос о крестном знамении (см. 4.5.9.4), петровские реформы — в вопрос ношения бород, и точно так же противостояние Октябрьской революции вылилось среди прочего на одну арену борьбы, которую нельзя недооценивать, а именно в то, что противники революции от нескольких лет до нескольких десятилетий не подчинялись большевистской реформе орфографии.

языческой повседневности на селе. Распространение христианизации на большие пространства длится веками — точно так же, как и у большинства народов [Власов 1988: 14][23]; как установил Е. В. Аничков еще в 1914 году, «христианизация деревни — дело не XI и XII вв., а XV и XVI, даже XVII в.» [Аничков 1914: 306][24]. На конец X века помимо клира христианство исповедовал поначалу только киевский двор [Goehrke 2003: 136]. По всей видимости, вплоть до XIII века жители соприкасались с христианством только в непосредственной близости к городам [там же: 135]. Более-менее плотная сеть церковных приходов документально подтверждается только с конца XV века [Goehrke 2003: 193][25]. Но и тогда у сельского населения

> ...помимо основного костяка церковного года, главных для цикла земледелия святых и дней их почитания, умения правильно осенять себя крестным знамением, представления о Троице и образа Богородицы <...> религиозные знания были отнюдь не в ходу [там же: 193].

На этом фоне прогрессом кажется общепринятая в XVII веке «практика религиозной жизни», которую констатирует К. Гёрке, хотя она и была ограничена лишь небольшим разнообразием габитуализированных алгоритмов действий:

> Целованием иконы, правильным крестным знамением, регулярным участием в церковной службе и, так или иначе, еще и восклицанием «Господи Иисусе, помилуй мя, грешного!» исчерпывались, как и прежде, религиозная практика и религиозные познания простого народа даже в городах. Уже «Отче наш» мало кто знал, не говоря уже о самом рудиментарном знании Библии [там же: 339].

---

23 Однако за структурной аналогией скрываются существенные различия. См. [Levin E. 1993: 41].

24 Ср. также [Власов 1988: 14]; еще категоричнее: [Levin E. 1993: 33].

25 Различие между городом и деревней в отношении христианской практики оборачивается в Новое время нарастающей европеизацией (позднее советизацией) больших городов.

4.2.2. Контрафактная паренеза

Христианское (кенотическое) толкование насильственной смерти Бориса и Глеба (1.1.2) — если рассматривать его с этой социальной, во многом языческой подоплекой — происходит контрафактным образом, причем в двух смыслах: сами по себе оба княжеских сына погибли с большой степенью исторической вероятности без христианской мотивации — и стали христианизированы (кенотизированы) только в ходе рецепции. Для своего времени эта модель была чем угодно, но только не репрезентативной; она насаждается скорее как паренетическая норма, направленная *против* некоей иначе организованной практики; при этом она, так или иначе, очень быстро приобретает популярность [Obolensky 1975: 46 и сл.]. Паренеза подражания Христу утверждает традицию контрафактного призыва. Кенозис остается лейтмотивным образом, который нуждается во все новой пропаганде, направляемой против инстинктивного сопротивления. Ведь в витальном («естественном») земном контексте самоуничижение, на первый взгляд, не должно никого привлекать.

Там, где в практическую жизнь по преимуществу языческого населения вмешивается институт церкви, желая насадить в качестве социальных норм моногамию, супружескую верность, гетеросексуальность, он неизбежно наталкивается на сопротивление. Как показывает М. де Серто, то, что имеет институционально-официальную интенцию, на практике не остается без изменений [Certeau 1990] (ср. 8.2). Несмотря на то что неизбежное повторение контрафактных норм, с одной стороны, только выстраивает модель — здесь модель Христа, — с другой стороны, оно одновременно способствует ее дестабилизации. Свидетельства из повседневной истории это подтверждают; например, Гёрке, обращая внимание на массовое рекрутирование в XV веке священников, которых приходилось буквально «доставать из-под земли», задается риторическим вопросом:

> Кого удивляет тот факт, что большинство из этих местных священников сами вряд ли могли передавать церковное богатство веры? Что многие из членов общины считают для

> себя достаточным просто физически присутствовать на литургии, однако в целом — как об этом, неизменно жалуясь, пишут в посланиях митрополиты — во время богослужения болтают и смеются, если вообще не игнорируют его и не уклоняются от исповеди? [Goehrke 2003: 194][26].

В общинах явно даже оказывали сопротивление слишком строгой христианской паренезе:

> Если священники слишком досаждали своим «духовным чадам» назойливыми увещеваниями, добиваясь усердия в богоугодном изменении своей жизни <...>, был риск, что их подвергнут изгнанию [там же: 342].

Однако нарушение нормы и примешивание к ней других элементов не всегда является сугубо деструктивным; зачастую одновременно с открытым нарушением дисциплины появляются формы семидисциплинарного усвоения.

4.2.3. Народно-религиозная амальгама

> ...большой вред науке, особенно русской этнографии, наносит наше предвзятое отношение к христианской культуре, наш недостаток образования в области истории христианства, а также ограничения в использовании его огромного книжного и письменного наследия <...>. Без этого невозможно рассмотреть феномен русской народной культуры/религии как целостного единства и равноправного сочетания составных мировоззрений — «язычества» и христианства.
>
> *[Bernshtam 1992: 35]*

Идеологическая конкуренция, которую испытывают в языческих системах представлений и практик христианские миссионеры, совсем не обязательно должна быть присуща обращаемым в веру; христианство и дохристианские обычаи не следует

---

[26] Ср. также о грехе болтовни во время богослужения § 23 увещевания Илии 1166 года [Goetz 1905: 382].

в обязательном порядке понимать как безусловную альтернативу[27]. В истории русской культуры на протяжении столетий дело, скорее, обстояло так, что языческие представления сосуществовали с христианскими и находились по отношению друг к другу в положении «вертикального выравнивания» [Wiertz 1971: 573]. В традиционном понятии «двоеверие» это отражено менее точно, нежели в тезисах об амальгамировании христианского и языческого в некоей народной версии христианства [Levin E. 1993] (см. также 4.5.11.2).

Как раз в образце кенотической модели, приводимом Федотовым, в канонизации Бориса и Глеба учет такого рода амальгамирования отчетливо заметен. Дж. Хаббс предлагает целый ряд альтернативных генеалогий:

> Кенозис и мученичество первых русских святых, таким образом, не являются *изначально* просто выражением христианских добродетелей; они также несут в себе остатки мифа о Диоскурах, аграрного культа предков у славянских племен и практики сакрального царствования у древних скандинавов. <...> Русских святых Бориса и Глеба отличает этос непротивления злу через их поведение в качестве добровольных жертв, а не гордых правителей. Это настаивание на преодолении агрессии ради рода предполагает, что царствование, столь поздно вошедшее в славянскую племенную жизнь, было приемлемо лишь постольку, поскольку помогало сохранить единство семьи. Оно выражало важность подчинения отдельных членов нуждам коллектива, будь то род или народ, семья, клан или нация [Hubbs 1988: 177, выделено в ориг.].

В. Н. Топоров, кроме того, выявляет следы дохристианских культов в «парности» Бориса и Глеба [Топоров 1995–1998, 1: 499 и сл.]. Однако вероятное языческое прочтение отнюдь не исключает христианского автоматически, к тому же оно может

[27] Если обратиться к русской теории, то, например, В. И. Иванов [Иванов В. И. 1989: 310 и сл.] и О. М. Фрейденберг [Фрейденберг 1978: 491–531] разработали аналогические фигуры, связывающие христианские и внехристианские элементы.

рассматриваться как «информационная тактика обмана противника» [Onasch 1992: 149]. «Многофункциональность» [Хорошев 1986: 46] элементов с христианской и внехристианской точек зрения совсем не обязательно «вредна»; двойное прочтение вполне возможно:

> Русское почитание юных и невинных может иметь корни в языческих представлениях о сверхъестественной силе оборванной молодости (вила) или более общем поклонении умершим членам рода, но оно также соответствует христианским примерам, таким как Авель или сам Иисус [Levin E. 1993: 42, выделено в ориг.][28].

Таким образом, стоит принять во внимание, что чуждые воздействия не обязательно подменяют собой христианские концепции, а иногда способны их даже усиливать, так что один и тот же феномен может читаться двумя способами — как языческий и как христианский, см. [Uspenskij/Živov 1983]. «Очищение» православной культуры от языческих компонентов, вероятно, иногда всего лишь сужало эти двойственно интерпретируемые формы выражения.

4.2.4. Волнообразно прогрессирующее проникновение христианства

> Несмотря на то что никто не станет оспаривать официальный статус Русской православной церкви [в дореволюционной России] или глубокое христианское вдохновение в творчестве многих русских интеллигентов, глубина и содержание религиозной веры низших классов остаются предметом научных споров.
>
> *[Levin E. 1993: 31]*

Таким образом, христианизацию Руси не следует понимать как линейное, постепенное нарастание коммуникативного присутствия христианских элементов[29]. Во внезапную конверсию веры

---

[28] Ср. также [Kissel 2004: 7, 265].

[29] Д. С. Лихачев говорит о «постепенном оцерковлении всех жанров» древнерусской литературы [Лихачев 1970: 92].

по всей восточнославянской территории с крещением Владимира около 988 года[30], которую провозглашают хроники, слабо верится [Klimenko 1969: 53][31], христианизация была скорее «растянувшимся на длительное время процессом» [там же: 11]. Реверсии, подобные монгольскому нашествию или отмене патриаршества в 1721 году, а также предполагаемый духовный упадок в XVIII веке (ср. 5.3.6)[32] вызывают встречные движения по укреплению православия. В XIV–XV веках это исихазм, в XIX веке — романтизм, на рубеже XIX–XX веков — символизм. Оснащенный новыми достижениями цивилизации, коммуникативный диспозитив православия превосходит все, что знали до тех пор в России. Когда во второй половине XIX века благодаря освобождению крестьян, индустриализации, железным дорогам и преодолению неграмотности семимильными шагами идет развитие страны, русское православие также достигает кульминации развития своей организационной структуры и максимума присутствия в публичной сфере. Этому соответствует высочайшая степень метарефлексии в религиозной философии (4.4) и литературе — хотя многое из этого можно уже рассматривать как «альтернативное православие» [Onasch 1993], которое отделено пропастью от имперской репрезентации РПЦ (ср. храм Христа Спасителя). Будь то официально или нет — но присутствие в публичном пространстве темы христианства и паренезы подражания Христу

---

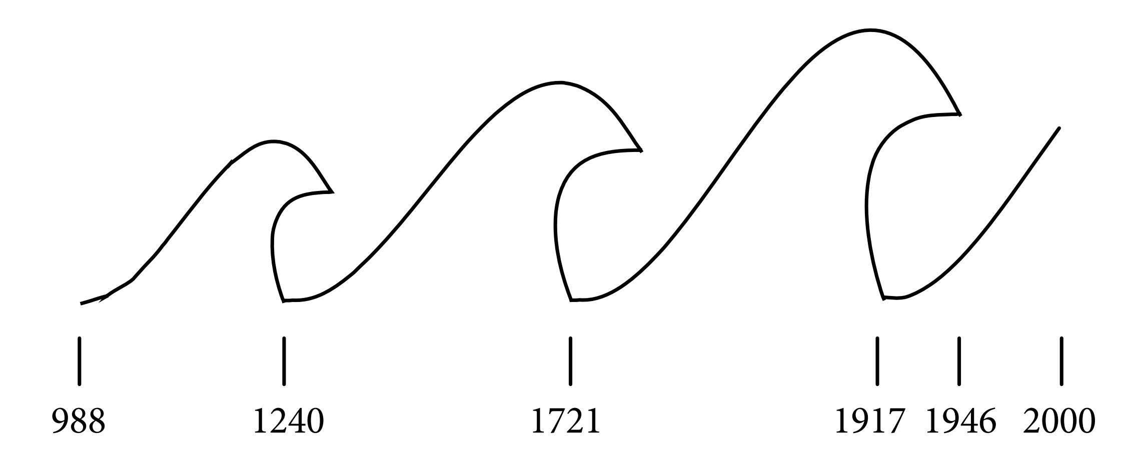
30 По поводу датировки см. [Klimenko 1969: 34].

31 И. Я. Фроянов, А. Ю. Дворниченко и Ю. В. Кривошеев допускают, что само по себе принятие христианства Владимиром основывалось на языческих ритуальных образцах: «...христианская религия была воспринята на Руси в своеобразной языческой обертке...» [Froianov/Dvornichenko/Krivosheev 1992: 12]. Новейшее поколение исследователей исходит из тех фактов, что в персональных биографиях христианских неофитов обычно отсутствует внезапность, речь идет о постепенном процессе [Mohr 1993: 438 и сл.]; тем более такой путь должен быть характерен для гигантской, слабо заселенной страны!

32 При этом татаро-монгольское иго (см. [Rose 1952: 54 и сл.]) — отличавшееся религиозной терпимостью и наделявшее церковь привилегиями, — а также синодальный период с 1721 по 1917 год, во всем, что касается ограничения существования православной церкви, даже отдаленно не сопоставимы с ее угнетением в годы советской власти.

отчетливо, как никогда. Впрочем, этот апогей медийного присутствия приходится на то время, когда целевая группа, которой предназначается медийное послание, становится все менее восприимчивой, а социалистические теории, радикальная интеллигенция и терроризм (см. 5.5.4–5.5.5) все больше начинают выбивать у христианства почву из-под ног. Однако постольку, поскольку они, в свою очередь, включают в себя христианские, в особенности христологические, модели, «христологизация» русского общества выходит за пределы непосредственных функций эксплицитно выраженного христианства.

В качестве модели можно предъявить череду сукцессивно накатывающихся волн, которые всякий раз достигают своего гребня тогда, когда под ними уже зияет пустота. Вирулентность кенотических моделей можно было бы также описать как череду волн — на буксире у всеобщей христианизации:



На гребне самой высокой волны (вторая половина XIX века и до 1917 года) находятся старчество, персонажные модели художественной литературы, расцвет религиозной философии, и уже по ту сторону гребня (когда давно уже бушевали советские репрессии) — тезис эмигранта Федотова 1946 года о кенозисе как особенно продуктивной русской модели поведения (см. 1.1.6); позднесоветский период приносит новую волну обращения к религии, а постсоветское время (начиная с тысячелетнего юбилея 1988 года) означает также и институциональный подъем — во всяком случае, что касается жанров паренезы.

4.2.5. Резкая дехристианизация и рехристианизация

Сколь постепенной была в России христианизация, столь же внезапной оказывалась дехристианизация. Но различия между этими двумя процессами лишь поверхностны; реализация намерений в обоих случаях оставляла желать лучшего. Хотя советская власть рубила христианство с помощью террора и пропаганды атеизма, постсоветское оживление православия (несмотря на то что в этом опять-таки много диктата сверху) показывает, что дехристианизация, осуществлявшаяся с 1917 по 1980-е годы, хотя и сумела чудовищно снизить христианскую осведомленность широких масс населения, во многом лишь скрыла религиозные потребности, что, среди прочего, выражалось в не угасающей в советские годы популярности суеверий. Постсоветская волна рехристианизации, поддерживаемая электронными СМИ, соответственно вздымается резче, чем постепенное нарастание волн первого проникновения христианства на Русь с X по XIX век (причем речь опять-таки может идти только о частотности паренетических актов, но не о расположенности к ним).

4.3. Сакральная письменность и ее трансформации

При ответе на вопрос о присутствии христианской паренезы подражания Христу в истории русской культуры можно взять на вооружение аргумент Х. Роте по поводу учета «сакральных основ» [Rothe 2002] истории русской литературы. Всякая история литературы Древней Руси должна, по его мнению, учитывать количественное доминирование повседневных сакральных текстов — насущная потребность, которой слишком часто пренебрегали в «тени» «Слова о полку Игореве» [Rothe 2000: 12]:

> ...мы строим нашу историю литературы на базе современных, совершенно неисторических предрассудков, когда делаем вид, что нам совсем не нужны многочисленные списки псалмов и Евангелий, а также сформированные на их основе богослужебные книги. А ведь все наоборот: именно *они*

> составляют историю старших периодов до конца Средневековья, и *они* были источником для всякого дальнейшего развития [Rothe 2002: 13 и сл., выделено в ориг.].

При этом сакральная литература «в четырех смыслах создала основу славянских литератур от их истоков до конца XIX века» — как «начало», «источник вдохновения», «упражнение в мышлении и аргументации», и даже как «почти исключительная основа их духовного развития» [там же: 26]. Роте перечисляет жанры древневосточнославянской литературы в той последовательности, которая отражает «определенную иерархию, по содержанию и в хронологическом порядке»:

> 1) каноническая литература и правовые документы; 2) литургические памятники в узком смысле слова; 3) церковная, отчасти также литургическая литература для чтения, то есть жития и гомилетика; 4) догматическая литература; 5) историческая литература, то есть хроники; и 6) отдельные повествования [там же: 34].

В то время как категории 5 и 6 поставляют лишь фрагментарные находки по теме паренезы подражания Христу благодаря вмонтированным фрагментам текста (см. 4.3.8.4), первые четыре категории древневосточнославянской письменности в высшей степени богаты примерами паренезы подражания самоуничижению Христа (4.3.1–4.3.7).

4.3.1. Переводы и имитации

У истоков древнеславянской письменности находятся списки болгарских (преславских) памятников. Древнейшие из дошедших до нас старославянских рукописей — это евангелиарии и сборники, такие как «Изборники» 1073 года и 1076 года. Это наследие представляет проблему только для романтически-национальной перспективы[33]. «Переводы — это основной источник, главная

[33] А. А. Алексеев подчеркивает, что рецепция старославянского наследия из болгарского Преслава в самый ранний период не исключает каких-то собственных восточнославянских переводов [Алексеев 1999: 139, 176 и сл.].

артерия, через которую после "крещения Руси" христианизация добралась до страны и постепенно смогла распространиться» [Rothe 2000: 35].

4.3.1.1. imitatio veterum

> ...и [Ярослав] собра писцѣ многы и прекладаше отъ Грекъ на Словѣньское писмо, и списаша книгы многы, и сниска, имиже поучащеся вѣрнии людье наслажаются ученья божественаго[34].

Если на раннем этапе, в XI веке, главное письменное достижение восточных славян составляли списки болгарских переводов византийских источников[35], то и оригинальные старославянские письменные памятники обязаны своим появлением подражанию византийским образцам. При этом речь шла не столько о применении риторических правил, представленных в трактате по риторике «О поэтических тропах» (Περὶ τρόπων ποιητικῶν) Георгия Хировоска в «Изборнике» 1073 года[36], а о подражании образцам

---

[34] «Повесть временных лет», лето 6545 [Повесть 1926: 148]. «И [Ярослав] собрал книгописцев множество, которые переводили с греческого на славянский язык. И написали они много книг, по которым верующие люди учатся и наслаждаются учением божественным» [Повесть 1950: 302, пер. со сл. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова].

[35] Спорный абзац из «Повести временных лет» (см. эпиграф) по большей части толкуют как списывание, а не как перевод [Rothe 2000: 32 и сл.; Schmidt 2002: 2 и сл.]. Образованная элита, способная воспринимать греческие источники, составляет в Киевской Руси лишь несколько человек; также и большинство монастырей, находившихся вплоть до XIII века близ городов, по-видимому, не были оплотом образованности (и тем самым — христологической осведомленности).

[36] Однако нет доказательств того, что его читали и воплощали в жизнь. В старославянском контексте не может идти речи о риторике как оформленной дисциплине, поскольку риторические приемы использовались в христианской традиции в качестве речевой практики и передавались из поколения в поколение в виде текстовых образцов. Согласно Ю. М. Лотману и Б. А. Успенскому [Лотман/Успенский 1971], это случай «культуры текста», а не «культуры правил» (ср. [Lachmann 1994: 54; Lunde 2001: 25–27]), причем правила риторики, пути передачи которых неясны, применялись на практике (см. [Franklin

текстов. То, что для Запада было *imitatio veterum* (подражание древним), для Руси оказывалось *imitatio Byzantinorum* (подражание византийцам): «...почти во всех областях византийская литература играла нормирующую роль, и на ее идеалы ориентировались славянские писатели» [Hannick 1983: 1207]. При этом не только воспроизводилось аналогичное содержание, например подражание Христу, но также канонизировалось его риторическое оформление (см. 4.1.2). Через эту поэтику подражания в древнерусскую сакральную литературу перешли — согласно нашему тезису — также и определенные, основополагающие тропы христологии (парадокс [см. 2], метонимия и метафора [ср. 3] или топосы, такие как антириторика [2.1.5]). В то время как *imitatio Christi* проповедуется целенаправленно, имитация христологической риторики (*imitatio rhetoricae Christologicae*) определяет риторику текстов негласно.

Максимально тесное, программно лишенное оригинальности примыкание к старинным образцам наблюдается не только на первой стадии развития русской христианской культуры. Как показал Д. С. Лихчаев, норма литературного «нестилизационного подражания» [Лихачев 1967: 186] как раз встречается и после культурного разрыва, связанного с монгольским игом, в конце XIV и в XV веке. Под другими, измененными девизами поднимают на щит освоение святоотеческого наследия Киреевский в XIX веке и Г. В. Флоровский в XX веке, а представители нового постсоветского духовного направления зачастую не находят ничего лучшего, кроме как рекомендовать дореволюционные образцы как патентованные решения, пригодные для современности. Даже отдаленно не претендуя на то, чтобы быть духовной константой, *imitatio veterum* (подражание древним), путь осознанного отказа от собственной оригинальности в пользу обращения к прежним сакрально-литературным образцам, является волнообразно возвращающейся величиной литературной и религиозной истории России.

1991: XCVIII]). В этом аспекте В. М. Живов преувеличивает, утверждая, что в Древней Руси не только не было риторики как дисциплины, но и какой бы то ни было «риторической организации литературы» [Живов 1995: 29].

4.3.2. Церковное право

Первой книгой славянской миссии, и тем самым первой славянской книгой вообще, был, по-видимому, — согласно житию Мефодия — «Номоканон»[37]. Версия 883 года, «Номоканон из 14 титулов» (об этом см. [Милаш 1890: 79, 180]), образует в первый период основу древневосточнославянского церковного права [Милаш 1890: 193]. При этом славянский перевод преследовал двоякую стратегическую цель: нормативное упорядочивание христианской общественной жизни среди славян, при котором приоритетно позиционировался ключевой образ христоподобного смирения. В первой части изданного А. С. Павловым «Номоканона» деятелям церкви в первом же пункте предписывается: «Пріемлѧй помышлениѧ члѡвеческа дълженъ естъ быти ѡбразъ блгъ всѣм, въздръжникъ, смѣренъ, и добродѣтеленъ...» [Павлов 1897: 83][38]. К этому все время добавляется добрая толика базовых поучений для славянского читателя. Среди юридических источников «во главе иерархии стоит Новый Завет» [Smolič 1966: 141]. Мерилом верности всех церковных законов служат богословские догмы, которые понимаются как непререкаемые [Милаш 1890: 56]. Так, славянская версия «Номоканона из 14 титулов» содержит наряду с канонами Вселенских соборов также писания «12 святых отцов», среди которых христологические полемики, такие как апология Афанасия Великого против Ария (см. 2.7.2.1) и Кирилла Александрийского против Нестория (2.7.6) [Бенешевич 1906][39].

---

37 Ср. [Rothe 2000: 38]. Спорный вопрос о том, с чего Кирилл и Мефодий начали свой переводческий труд — с «Номоканона», с Недельного Апостола или же с Четвероевангелия [Алексеев 1999: 145, 149], мы оставим здесь открытым.

38 «Тот, кто воспринимает мысли человеческие, обязан быть для всех добрым примером, аскетом, смиренным и добродетельным...»

39 Ср. [Милаш 1890: 103, 109] и перечень в «Повторительном курсе» (*Repetitorium*) [Karmiris/Ivánka 1971: 690–697]. Распространенные «Пандекты Никона Черногорца» в издании К. А. Максимовича [Максимович 1998], напротив, остаются в чисто административной плоскости, а сокращенный «Номоканон» Петра Могилы (1629) также предлагает сосредоточенные на практическом применении извлечения с указателем, рассчитанным на получение

Ранние славянские версии представляют собой избирательно сокращенный «Номоканон» [Щапов 1978: 103–105], причем полнее всего сохраняются каноны Вселенских соборов [там же: 106], то есть применяется критерий релевантности — причем вполне и в паренетическом смысле. Так, параграфы 49 и 50 древневосточнославянской редакции «Номоканона» содержат пояснение к Иисусовой молитве [там же: 169], даются советы по поводу аскезы [там же: 195], а в параграфе 65/64 русской печатной «Кормчей книги» — в третьем поучении о монашестве Кирилла Туровского — прямо рекомендуется «смирение», ср. [Žužek 1964: 98; Podskalsky 1982: 158 прим. 689] (см. 4.3.5.3).

В славянские версии «Кормчей» 1260–1270-х годов включаются также первые оригинальные древнерусские канонические документы, такие как «Устав» митрополита Иоанна II (1080–1089) и «Вопрошание Кириково» (1130–1156), ср. [Щапов 1978: 163, 170]. В этих первых славянских оригинальных документах обсуждаются в основном вопросы, дополняющие «Номоканон» (для этого использовался подходящий жанр эратопокрисиса — вопросов и ответов) и касавшиеся борьбы с языческими обычаями (см., например, Кирик §§ 33 и 55 [Goetz 1905: 244, 266]) либо их допущения, а также уточняющие вопросы. Христологический фундамент вычитывается, к примеру, в вопросах по поводу праздника Крестовоздвижения и по поводу целования креста (Кирик §§ 21 и 25) [Goetz 1905: 234, 237]. В конце увещевающей речи новгородского епископа Илии (1166) звучит призыв к милосердию и *captatio*: «если я, имея ничтожный разум, молвил слово скромное [малое]» (§§ 29–31) [Goetz 1905: 387 и сл.].

В более явном виде христологический фундамент закладывается в позднейших канонических документах, например в постсоветском учебнике церковного права, автор которого в духе христологической экклезиологии начинает с «богочеловеческой природы Церкви» [Цыпин 1994: 6], выводит из «основания цер-

---

справки по конкретным случаям [Горбач 1989: 187–192]. Постсоветское издание [Каноны 2000], хотя и возвращается к более полной версии, не содержит христологических текстов, направленных против кого-либо.

кви» Иисусом Христом равенство епископов [там же: 128], полемизирует по поводу возвышения в Риме некоего «смиренного “раба рабов Божиих”» [там же: 145] до папы римского и призывает церковных иерархов к самоуничижению по отношению друг к другу, ссылаясь на (Лк 22:25 и сл.) [Цыпин 1994: 164].

Если в первый период русского церковного права вплоть до второй половины XV века (периодизация по И. К. Смоличу [Smolič 1966: 141]), с канонами Вселенских соборов, 12 пророками и т. п., догматическая часть учения, как мы видели, занимала значительное место, то по мере развития все более дробной дифференцированной системы жанров (в том числе и сакральных) эта роль церковного права как передаточного звена предания ослабевает. Редукция элементов христологических и догматических, которые в самых ранних правовых текстах еще имеют место, подтверждает специализацию церковной литературы, но как раз поэтому свидетельствует вовсе не о редукции христологических моментов вообще, а, скорее, наоборот: поскольку прочие жанры взяли христологическое наставление и паренезу на себя, компетентностная область церковного права могла сосредоточиться на вопросах процедурального характера.

Однако даже в том каноническом документе, который узаконивает государственно-административный порядок и который в максимальной степени обладает формально-операциональным характером [Уффельманн 2002], а именно в «Духовном регламенте», составленном в 1721 году для Петра I Феофаном Прокоповичем, обнаруживаются кенотические шаблоны, служащие для оправдания главного новшества, содержащегося в этом документе, а именно принципа критической проверки всех церковных практик: «Хотя и о немногих, и о едином брате, должни мы, иметь попечение, да не допустим соблазнитися ему, его же ради Христос умре» [Верховской 1916, 2: 35]. Привлечение самоуничижения Христа «даже до смерти» (Флп 2:8) для оправдания контроля над другими, что предполагает, между прочим, самовозвышение контролирующего, можно понимать как злоупотребление интенцией самоуничижения, — но именно злоупотребления образцом доказывают продуктивность этого образца.

4.3.3. Типики и минеи

Распорядок различных периодов церковной жизни устанавливали типики или уставы (книги предписаний), которые подразделяются на три подвида с сильно разветвленными функциями: дисциплинарные, монастырские и литургические типики.

4.3.3.1. Дисциплинарные типики

Дисциплинарный типик, как подсказывает этимология, служил «типизации», нормированию поведения[40], и все это — в соответствии с кенотической моделью Христа. Отступления от нормирующего идеала христоформной этики карались наложением епитимьи, которая для кающегося, со своей стороны, предписывала унижение. Монастырские типики выходят за рамки вопросов всеобщей этики и регулируют — в России менее подробно, чем в западных монастырских уставах — совместную жизнь в монастырских сообществах (см. 5.3.5.3).

4.3.3.2. Богослужебные минеи

В отличие от обоих описанных выше нормативных жанров, регулирующих всю повседневную жизнь, литургический типик структурирует особую ситуацию. Он содержит распорядок богослужений на весь церковный год (см. 4.5.1) и прописывает ход (ἀκολουθία, *чинопоследование*) каждой отдельной службы. Литургические типики подразделяются, в свою очередь, на три подвида, которые — дополняя друг друга — устанавливают распорядок церковных служб церковного года: это Минея месячная, Минея праздничная и, наконец, Минея общая. Все три подразделяются по принципу персоналии[41]: они устанавливают, в честь какого святого и т. п. следует проводить то или иное богослужение в течение года и, соответственно, в течение дня, и в них содержатся необходимые для этих богослужений песнопения. Если

---

[40] «Дисциплинарный типик был в Средневековье одним из важнейших инструментов социального контроля со стороны церкви...» [Onasch 1981: 364].

[41] Ср.: «Исторически начало процесса, приводящего к минеям, образуют акты мученичества» [Onasch 1981: 263].

12 томов Минеи месячной охватывают весь церковный год, то Минея праздничная является руководством для главных церковных праздников (то есть прежде всего касающихся Христа и Богоматери)[42]. Наконец, Минея общая охватывает ту оставшуюся сферу, которая не входит в месячные и праздничные минеи; она содержит формуляры богослужений, связанных с общими категориями святых, мучеников, юродивых и т. п. Таким образом, годичный цикл миней предлагает инсценировку ряда персональных, метонимических (Богоматерь, крест) или метафорических (святые) мнемонических фигур (4.5.5.4–4.5.5.5), относящихся ко Христу.

На связь с самоуничижением Христа читающему (служащему литургию), как правило, прямо указывается в первом же фрагменте текста, предназначенном для конкретного дня. Например, в тексте на 3 февраля, день памяти святого Симеона Богоприимца[43], связь святого с самоуничижением дана так (в почти патрипассионистском описании):

Дьньсь дрѣвле мосѣови на синаистѣи
законъ давъ законьныимъ повиноувъ сѧ оуставъмъ
насъ ради яко милосьрдъ на ны бывъ
нынѣ чистыи богъ
яко отроча свѧто
ложесиа развьрзъ чистая
себе яко богоу приносить
законьныя клѧтвы
свобожѧя и просвѣщая доуша наша.
Законъ кънижьныи
испьлнѧя чловѣколюбьць
въ цьркъвь приносить сѧ;
и того въсприѥмлеть
на роукоу старьцю
сѵмеонъ старьць;

[42] Литургические формуляры для особых случаев (требы; ср. [Нефедов 2002: 8]), такие как венчание, отпевание и пр., составляют отдельный сборник под названием «требник» (например, [Требник 1995]).

[43] О его связи со Сретением см. 4.6.4.4.

«нынѣ отъпоущѧѥши мѧ», въпия, «къ тамо соущоуоумоу
блаженьствоу,
видѣхъ бо тѧ дьньсь
плътью съмьртьною обложьша сѧ
животъмь владѣющѧ
и съмьртию одьржѧща» [Rothe 2003: 168–171][44].

Поскольку содержание особых богослужебных формуляров, таких как формуляры, предназначенные для богослужений в честь Христа, Богородицы и святых, рассматривается ниже, в разделе, посвященном литургической практике (4.5.5–4.5.6), здесь вполне достаточно указания на кенотическое самоописание нормативного типа текста литургический типик: издание «Устава» 1882 года, к примеру, легитимизирует христианскую литургию посредством смены функции ветхозаветного ритуала благодаря Иисусу Христу — с опорой на воплощение в человеческом теле, крестную жертву и евхаристию:

> ...во время служения Евхаристии священнотаинственно воспоминается и возносится Крестная жертва Голгофская; верующие вкушают Пречистаго Тела и Крови Распятаго за нас Спасителя нашего [Устав Богослужения 1882: I].

Богослужебные книги не претерпевают функциональной фокусировки такого рода, как это происходит с церковным правом. Перемены, которые происходят с литургическими книгами, прежде всего количественные — они состоят в разрастании и сокращении объема (см. 4.5.2.1).

---

[44] «Сегодня Давший некогда Моисею на Синайской горе Закон законным подчинился установлениям, сделавшийся ради нас к нам милосердным, и теперь этот беспорочный Бог, как святое дитя, разверзнув непорочную утробу, Себя как Богу приносит, освобождая нас от проклятия Закона и просвещая души наши. / Человеколюбец-Бог, исполняя написанный Закон, приносит себя в Храм, и его берет на свои старческие руки старец Симеон. “Вот теперь Ты отпускаешь меня, — восклицает он, — к блаженству, находящемуся в том [загробном] месте. Ибо сегодня я увидел тебя, в смертную плоть облаченного, но жизнью владеющего и над смертью господствующего”» (пер. со сл. А. Пономарева).

4.3.4. Библейские тексты

4.3.4.1. Книги перикоп

К типикам и литургикам добавлялись перикопы посланий и Евангелий, которые по воскресеньям на протяжении церковного года следовало встраивать в литургию[45]. Для русской православной богослужебной практики более важными, нежели паримийник с ветхозаветными перикопами, являются новозаветные лекционарии, недельное Евангелие-Апракос и Апостол[46].

Расположенные по перикопам павлианские (и девтеропавлианские) послания составляют лекционарий «Апостол», пути распространения которого по Руси еще практически не исследованы [Пичхадзе 2002: 140 и сл.]. Самая древняя — Ростовская — рукопись датируется раньше 1117 года [Алексеев 1999: 16]. Апостол был впервые опубликован в Вильно в 1525 году. В рамках Апостола в постоянном литургическом употреблении были также перикопы из Послания к Филиппийцам; христологическая перикопа (Флп 2:5–11) в неизменном праздничном календаре составляет текст для чтения на 15 августа, а также на 8 сентября и соединяет тем самым *sedes doctrinae* самоуничижения Христа и мариологическую метонимию, праздничные дни Успения Богородицы и Рождества Богородицы[47] (об этом далее 4.5.5.4).

Литургия Иоанна Златоуста по воскресеньям на протяжении церковного года предусматривает одну перикопу либо из посланий Павла, либо из «Деяний святых апостолов» евангелиста Луки, и одну — из четырех Евангелий. Последние также использовались для литургии в форме перикоп, в виде так называемого Евангелия-Апракос. Евангелие-Апракос, согласно давней исследовательской традиции (об этом [Алексеев 1999: 145]), является,

---

[45] См. [Meester 1938: 153–167; Garzaniti 2001: 36–43]. Отдельно о структуре Остромирова Евангелия: [там же: 481–508].

[46] «За исключением Апокалипсиса, служебный тип содержит практически весь Новый Завет, напротив, Ветхий Завет входит в него очень незначительными частями, лишь Псалтырь дана в полном объеме» [Алексеев 1999: 24; см. Богослужебный устав 2001: 274–296].

[47] См. [Meester 1938: 166; Onasch 1962: 155; Минея 1978: 230; Рогозянский 2000: 11 и сл.].

вероятно, самым ранним библейским текстом, переведенным на старославянский язык[48]. Первым документально подтвержденным Евангелием-Апракос в восточнославянском регионе является Остромирово Евангелие в Новгороде — древнейшая, датированная 1056 годом, восточнославянская рукопись. Впрочем, в XI–XII веках во всей Руси речь может идти лишь о нескольких экземплярах [Bernshtam 1992: 39 и сл.].

4.3.4.2. Самостоятельные библейские тексты

Недавно А. А. Алексеев дал еще один ответ на вопрос, с чего Кирилл и Мефодий начали свою переводческую деятельность: это было «Четвероевангелие» (опирающееся на краткую версию Евангелия-Апракос, но не в полном его составе) [Алексеев 1999: 149] (ср. также [Пичхадзе 2002: 139 и сл.]). И даже при рассмотрении этого полного текста мы опять-таки предполагаем в первую очередь литургическую прагматику; он всегда лежит в алтаре, может быть дополнен таблицей лекционария, см. [Богослужебный устав 2001: 291–296], и применяться для литургических перикоп; тогда он заменяет Евангелие-Апракос. Воспринимаемое во всей своей видимости и осязаемости как целое, расположенное на почетном месте Четвероевангелие, согласно анализу К. Онаша, подлежит особой форме «сакрализации», «поскольку в нем явило себя воплотившееся в человеке и явленное в настоящем слово Господне» [Onasch 1981: 241]. Эта позиция драматизируется во время Малого Входа с Евангелием в литургии Иоанна Златоуста в атмосфере императива священного почитания, ср. [Garzaniti 2001: 13 и сл.] (см. также 4.5.3.8).

Выполненный между 1355 и 1378 годами первый восточнославянский перевод всего Нового Завета, «Чудовский Новый Завет»[49], также подразделен на перикопы, хотя из-за обилия грецизмов он обращен к особому кругу образованных читателей, владеющих греческим языком [Rothe 2002: 15]. В XIV веке Четвероевангелия

---

[48] Однако другие исследователи, ставящие во главу угла историко-социальную функцию, как мы видели, отдают предпочтение «Номоканону» (см. 4.3.2.).

[49] По поводу датировки см. [Алексеев 1999: 191; Пичхадзе 2002: 143].

и полные составы Апостола сменили версии Евангелия-Апракос окончательно [Алексеев 1999: 22]. Используемый сегодня церковнославянский текст Нового Завета появился в «Елизаветинской Библии» 1751 года [Пичхадзе 2002: 147].

Если все упомянутые выше формы подачи библейских текстов были либо ориентированы на литургическую прагматику[50] и, таким образом, преимущественно обращались к пастве в ходе богослужений [Алексеев 1999: 25], либо были предназначены для узкого избранного круга читателей, то у секты жидовствующих с 1470 года в Новгороде, а позже и в Москве, возникло желание иметь полную Библию — движение, которое официальная церковь в конце концов не смогла больше игнорировать:

> Не культовое почитание, а библейский текст как основа религиозно-нравственного познания был главной целью этих начинаний. Хотя официальная церковь подавляла эти инициативы, уничтожая ересь, провоцирование было столь сильно, что архиепископ Новгородский Геннадий в 1499 году издал первую <...> полную Библию [Onasch 1981: 241] (ср. также [Slenczka 1980: 517]).

После появления этой полной церковнославянской Библии 1499 года должен был пройти значительный срок до 1876 года, пока выдвинутое некогда жидовствующими желание сделать Библию доступной широкому кругу читателей не осуществилось в форме первого полного русского перевода. Этот так называемый «Синодальный перевод» — вопреки целому ряду попыток ревизии [Bryner 1982: 405–414; Алексеев 2002: 157–161] — с незначительными изменениями 1956 года остается каноническим для РПЦ.

---

50 Ср. предостережение Лихачева о том, что единственной точной классификацией древнерусских жанров может быть прагматическая: «...*для чего* они предназначены...» [Лихачев 1997: 326, выделено в ориг.], и тезис Г. Ленхофф о «вертикальной» связи всех древнерусских «протожанров», происходящих от «текстов, имеющих свое место в жизни», «диктуемых свыше, так сказать, внелитературными культурными системами и подсистемами» [Lenhoff 1989: 25, 31].

4.3.4.3. Апокрифы

Говоря о библейских текстах, ни в коем случае нельзя недооценивать апокрифы, поскольку в восточнославянском ареале, особенно в ранний период, разграничение канонического и апокрифического было слабо выражено, и апокрифы, как показывает пример А. М. Ремизова (4.3.9.4), сохраняют свою продуктивность также и в Новое время. Апокрифические тексты включаются практически во все большие антологии Средневековья; они обнаруживаются, например, в «Прологе», в «Успенском сборнике», а также — в «Великих Четьих Минеях», ср. [Santos Otero 1978: 21–28] (см. 4.3.6). В ранний период они добавляются для количества к сравнительно небольшому по объему собранию переведенных канонических текстов [Bernshtam 1992: 39]. Хотя начиная с XIV–XV веков в России в ходу списки отреченных книг[51], популярность апокрифов отнюдь не падает. В противоположность регламентированным текстам перикоп, апокрифы образуют

> …литературу дополнения, дописывания, приукрашивания и переосмысления библейской информации, родившуюся и распространяемую благодаря любопытству и любознательности среды, зачастую не подготовленной заранее с богословской точки зрения [Schmidt 2002: 12].

Упомянутые В.-Х. Шмидтом «дописывание» и «приукрашивание» являются продолжением применения той же самой риторической структуры, которая заметна в христологических отображениях — метонимические и метафорические расширения модели Христа (3). Наряду с рассказами о чудесах это как раз фантастическая «дополнительная метонимизация» таких метонимий Христа, как крест (3.3.1.1), — как это происходит в «Слове о древе крестном» [Тихонравов 1863, 1: 305–308]. Аналогичное по структуре неканоническое сочинение о распространении

---

[51] Списки апокрифов в том виде, в каком они предстают во многих рукописях восточнославянских текстов («Номоканон» и др.), отмечаются с самого раннего периода и образуют парадоксальную форму передачи *в пользу* отреченных книг [Santos Otero 1978: 20 и сл.].

самоуничижения Христа через *compassio* (ср. 3.2.2 и 4.6.4.2) Богоматери происходит в «Хождении Богородицы по мукам»; Мария, исполненная сострадания, созерцает страдания грешников в аду и наконец вынуждает Бога Отца и Бога Сына к новому уничижению, в ходе которого подчеркивается кенозис и раздаются сетования на неблагодарность людей за это:

> И сшедъ господь отъ невидимаго престола, и увидѣша и во тмѣ сущии, и возопиша вси единымъ гласомъ, глаголюще: «Помилуй ны, сыне божий; помилуй ны, цьсарю всѣхъ вѣкъ». И рече владыка: «Слышите вси, рай насадихъ и человѣка создахъ по образу своему и поставихъ *и* господина раеви, и животъ вѣчный дахъ имъ, они же ослуху створиша и въ своемъ хотѣнии согрѣшиша, и предашась смерти; азъ же не быхъ хотѣлъ обозрити дѣла руку своею мучима отъ диявола, снидохъ на землю и воплотихся во дѣвицу, и вознесохся на крестъ, да свобожу ся отъ работы и отъ первыя клятвы; воды испросихъ, и даша ми желчи со оцетомъ смѣшено; руцѣ мои создаста человѣка, и во гробъ вложиша мя...» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 2: 180, выделено в ориг.][52].

Обращенный к читателям паренетический вывод однозначен: следует отдать достойную дань уважения самоуничижению Господа — через этическое подражание.

Помимо этих прямых увязываний с кенозисом Христа в апокрифической литературе доминируют жития мучеников, такие

[52] «И сошел господь с невидимого престола, и его увидели сидящие во тьме, и возопили в один голос, говоря: "Помилуй нас, сын божий; помилуй нас, царь всех времен". И сказал владыка: "Слушайте все. Я рай насадил и создал человека по образу своему, и сделал его хозяином рая, и дал им вечную жизнь, они же ослушались и в своем желании согрешили, и предались смерти; я не хотел видеть, как дьявол мучает творение моих рук, сошел на землю и воплотился в деву, вознесся на крест, чтобы их освободить от рабства и от первого проклятия; просил воды, а дали мне желчи, смешанной с уксусом; руки мои создали человека, и они положили меня во гроб"» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 2: 181, пер. со сл. М. В. Рождественской]. Смешение Отца и Сына граничит с патрипассианством, из чего отчетливо видно, что близкая связь апокрифической литературы с кенозисом легко может привести к еретическим преувеличениям (ср. 2.3.3).

как «Георгиево мучение», «Никитино мучение», «Ипатиево мучение» или «Иринино мучение» [Тихонравов 1863, 2: 100–163]. Популярность апокрифов не в последнюю очередь может быть связана с подобными кенотическими акцентами. Или, подытоживая с другой стороны: кенотическая составляющая апокрифов, которые в нарративном плане выглядят более привлекательно, чем канонические тексты, вероятно, сыграла решающую роль в продуктивности кенотической модели в целом.

4.3.5. Проповедь

После литургии именно проповедь является в истории русской культуры литературным средством коммуникации с, по-видимому, наименьшими вариациями начиная с X и вплоть до XXI века. В восточной церкви она не составляет обязательной части православного богослужения; ее непостоянное расположение, см. [Rose 1952: 29], иногда вообще после богослужения, снижало ее значимость, во всяком случае в глазах паствы [Felmy 1972: 12 и сл.]. Второстепенность расположения проповеди по отношению к богослужению может быть выведена из того, что в древнерусский период это был периферийный жанр; так или иначе, «Предварительный каталог церковно-славянских гомилий подвижного годичного цикла» (*Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus*) [Čertorickaja/Miklas 1994] доказывает присутствие гомилий в логике церковного года.

Что касается переводной литературы, то массивы текстов свидетельствуют как раз об исключительно высоком положении проповеднической литературы: в древневосточнославянской переводной святоотеческой литературе преобладает гомилетика; вслух читают прежде всего гомилии величайшего греческого проповедника Иоанна Златоуста [Rose 1952: 42][53]. Древняя Русь также порождает в лице митрополита Илариона и Кирилла Туровского двух выдающихся проповедников, которые вошли на-

---

[53] О. В. Творогов [Tvorogov 1998] приводит 655 гомилий, приписываемых Иоанну Златоусту в восточнославянской и южнославянской письменной традиции в период вплоть до XVI века.

ряду с греческими образцами в такие сборники проповедей, как «Златоуст» и «Торжественник» [Podskalsky 1982: 96].

В русской традиции жанр проповеди распадается на четыре поджанра: проповедь торжественная, догматическая, экзегетическая и паренетическая.

4.3.5.1. Торжественные гомилии

Образцовый пример торжественной проповеди, «Слово о законе и благодати» Илариона (между 1037 и 1050 годами), на первый взгляд мало связано с кенозисом, ведь негативная просопопейя еврейской рабыни Агари вступает в противоречие с парадоксально-положительным понятием раба в (Флп 2:7). И пусть моделирующая оппозиция текста имеет мало общего с кенозисом, но эта предположительно пасхальная проповедь, см. [Podskalsky 1982: 86], все же содержит христологический гимн, который настолько всеобъемлюще и с такой христологической компетентностью проникнут мотивами предвечности (2.2.5), единосущия (2.7.2.1), парадокса двух природ с мариологическими расширениями (2.8.4.1) и антитетической *amplificatio* в форме «и» (2.8.2), полон противостояния докетизму (2.3.2.1) и ἀνακεφαλαίωσις (рекапитуляция; см. 3.0.6), что стоит процитировать ее *in extenso*:

> прѣжде вѣкъ отъ ѡца рожденъ, единъ състоленъ ѡцѫ единосѫщенъ. яко же слнцѫ свѣтъ съниде на землю. посѣти людїи своих, не ѿлѫчивъсѧ ѡца. И въплотисѧ ѡтъ дѣвицѣ чисты безмѫжны и бескверьнены. въшед яко же самъ вѣсть. плоть прїимъ изиде яко же и въниде. единъ сыи ѿ троицѣ. въ двѣ естьствѣ бжество и члчьство.
>
> Исполнь члкъ по въчлченїю. а не привидѣнїемь. нъ исполнь бъ по бжствѫ. а не простъ человѣк. показавыи на земли божьскаа и человѣчьскаа.
>
> Яко члкъ бо утробѫ матерьню растѧше. и яко бъ изиде дѣвьства не врѣждь. Яко члкъ матерьне млѣко прїатъ. и яко бъ пристави агглы съ пастѫхы пѣти. слава въ вышнїих бѫ. яко члкъ повитьсѧ въ пелены. и яко бъ вълхвы звѣздою ведѧаше. Яко члкъ възлеже въ яслехъ. и яко бъ ѿ волхвъ дары и поклоненїе прїатъ. яко чловкъ бѣжааше въ егvпетъ. и яко бѫ рѫкотворенїа егvпетъскаа поклонишасѧ. яко члкъ

прїиде на крешенїе. і ако ба іѡрданъ оустрашивсѧ възвратисѧ. яко человѣкъ ѡбнаживсѧ вълѣзе въ водѫ. і ако бъ ѿ оца послѫшьство прїатъ. се есть сынъ мои възлюбленыи. яко члкъ постисѧ м днїи възаалка. и яко бъ побѣди искѫшающаг.

Яко члкъ иде на бракъ кана галилѣи. и ако бъ водѫ въ вино приложи. яко члкъ въ корабли съпааше і ако бъ запрѣти вѣтромъ и морю. и послѫшашѧ его. яко члкъ по лазари прослезисѧ і ако бъ въскрѣси і ѿ мертвыихъ. яко члкъ на ѡслѧ въсѣде. І ако бѫ зваахѫ. блгословленъ грѧдыи въ имѧ гне. яко члкъ распѧтъ бысть. і ако бъ своею властїю. съпропѧтааго съ нимъ въпѫсти въ раи. яко члкъ оцьта въкѫшь испѫсти дхъ. і ако бъ слнце помрачи и землею потрѧсе.

Яко члкъ в гробѣ положенъ быс. і ако бъ ада раздриши и дшѣ свободи. яко члка печатлѣша въ гробѣ. і ако бъ изиде печати цѣлы съхрань. яко члка тъщаахѫсѧ іѵдеи оутаити въскресенїе. мьздѧще стражи. нъ яко бъ оувѣдѣсѧ. и познанъ быс всѣми концi землѧ.

По истинѣ кто бъ велїи яко бъ нашь. тъ есть бъ творѧи чюдеса сътѣла спсенїе посредѣ земля. крстомъ и мѫкою. на мѣстѣ лобнѣмь. въкѫсивъ ѡцта и зълчи. Да сластнааго въкѫшенїа адамова еже ѿ дрѣва прѣстѫпленїе и грѣх. Въкѫшенїемъ горести проже неть (176а–177б) [Молдован 1984: 86–88; выделение, членение, маркировка цитат и доп. там же][54].

[54] «Прежде век от Отца рожден, един и сопрестолен Отцу, единосущен, как свет солнцу; сошел на землю, посетил народ Свой, не покинув Отца, и воплотился от Девы чистой, безмужней и непорочной; вошел, как Сам (лишь) ведает, плоть воспринял и так же вышел, как и вошел. Один из Троицы в двух естествах — Божестве и человечестве. / Совершенный человек по вочеловечению, а не призрак, но (и) совершенный Бог по Божеству, а не простой человек, явивший на земле Божественное и человеческое. / Ибо как человек утробу материнскую тяготил и как Бог изшел, девства не повредив. / Как человек материнское млеко принял — и как Бог повелел ангелам с пастухами петь: *Слава в вышних Богу!* (Лк 2, 14). / Как человек повит был пеленами — и как Бог волхвов звездою вел. / Как человек возлежал в яслях — и как Бог от волхвов дары и поклонение принял. / Как человек бежал в Египет — и как Богу рукотворные египетские (боги) поклонились (Ему). / Как человек пришел креститься — и как Бога устрашившись (Его), Иордан обратился вспять. / Как человек, обнажившись, вошел в воду — и как Бог от Отца

По длинному антитетическому периоду, в рамках которого Иларион демонстрирует свою по-халкидонски парадоксальную христологию[55], можно судить, что торжественные проповеди такого рода предназначались, скорее, для зачитывания перед аудиторией или про себя, нежели для свободного устного произнесения. Аналогичное мнение можно выразить по поводу проповедей Кирилла Туровского, организованных риторически как в высшей степени единое целое [Двинятин 2000; Lunde 2000], например по поводу его гомилетической инсценировки метонимических взаимосвязей Христа и креста в проповеди «Слово о снятии тела Христова с креста» [Еремин 1957: 419–426] вкупе со стенаниями Марии [там же: 419] или по поводу его пропове-

---

свидетельство принял: *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (Мтф 3, 17). / Как человек постился сорок дней и взалкал — и как Бог победил искусителя. / Как человек пошел на брак в Кану Галилейскую — и как Бог воду в вино претворил. / Как человек в корабле спал — и как Бог запретил ветрам и морю, и (те) послушали Его. / Как человек Лазаря оплакал — и как Бог воскресил его из мертвых. Как человек на осла воссел — и как Богу возглашали (Ему): *Благословен Грядый во Имя Господне!* (Мтф 21, 9). / Как человек распят был — и как Бог Своею властью сораспятого с Ним впустил в рай. / Как человек, уксуса вкусив, испустил дух — и как Бог солнце помрачил и землю потряс. / Как человек во гроб положен был — и как Бог ад разрушил и души освободил. / Как человека запечатали (Его) во гробе — и как Бог исшел, печати целыми сохранив. / Как человека тщились иудеи утаить Воскресение (Его), подкупая стражей, — но как Бог узнан и призван во всех концах земли. / Поистине, *Кто Бог так великий как Бог* [*наш*] (Пс 76, 14). Он есть Бог, творящий чудеса! Содеял *спасение посреди земли* (Пс 73, 12) крестом и мукою на месте Лобном, вкусив уксуса и желчи, — да отсечется вкушением горечи преступление и грех сладостного вкушения Адамова от древа! Сотворившие же с Ним сие преткнулись о Него, как о камень, и сокрушились...» [Иларион 1987: 319 и сл., пер. со сл. А. Белицкой].

55 Об утонченной риторике в проповеди Илариона см. [Якобсон 1975; Birnbaum 1984: 13]; о крестообразности антитетики Илариона см. [Soldat 2003: 45]. Хотя Г. Подскальски прав, что «риторико-гомилетический характер произведения в целом накладывается на экзегетическую и догматическую антитезы» [Podskalsky 1982: 88], все же эта функционализация с культурологической точки зрения доказывает скорее каноничность христологии, нежели ее второстепенность. После периода барокко искусная риторика становится для русских проповедей, напротив, негативным признаком [Kuße 1994: XXIII–XXXII] (ср. 2.1.5).

ди «В неделю цветную», которая, пусть и в возвышенном тоне, соединяет кенотический образец Христа с паренетическим импульсом:

> Уготоваем, яко и горъницю, смѣрением душа наша, да причастием внидеть в ны сын божий и пасху с ученики своими створить; поидем с идущим на страсть волную; възмем крест свой претерпѣнием всякоя обиды; распьнѣмъся браньми к грѣху; умертвим похоти телесныя; въскликнем: Осана в вышних! Благословен еси пришедый на муку волную, ею же ада попра и смерть побѣди [Еремин 1957: 411][56].

4.3.5.2. Догматические и экзегетические проповеди

Как это стало очевидным на материале «Слова о законе и благодати» Илариона, зачастую догматические элементы — скажем, в форме гимна — встроены в проповеди другого характера, такие как торжественные или же паренетические проповеди. К. Розе считает, что во всех разновидностях русских православных проповедей догма и этический призыв неразрывно сплетены, и говорит о традиции «строго догматико-этической проповеди» [Rose 1952: 33]. К. К. Фельми, в свою очередь, на материале Иоанна Кронштадтского делает вывод о том, как проповедь могла применяться «в качестве ознакомления с догматикой» [Felmy 1972: 199]. Христологический комментарий Иоанна касался, по словам исследователя, в частности, несмешиваемости природ Христа (об опасности несторианства см. 2.7.6), что, с одной стороны, ведет к патетическому подчеркиванию божественности еще в *status exinanitionis*, а с другой стороны, однако, позволяет проявить не менее глубокую эмпатию к страданиям человеческой природы:

---

56 «Приготовим как горницу смирением наши души, чтобы причастием вошел в нас Сын Божий, и пасху со своими учениками сотворил. Пойдем с идущим на страсть вольную, возьмем крест свой терпением всякой обиды, распнемся ранами к греху. Умертвим похоти телесные, воскликнем: "Осанна в вышних! Благословен Ты, пришедший на великое страдание, которым смерть попрал и ад победил!"» [Кирилл б. г., пер. со сл. игум. Тихона (Полянского)].

> ...человеческая природа в Иисусе Христе была предоставлена всей мучительности, всему ужасу страданий крестных, всей ужасной, смертельной скорби, которую Он испытывал еще в саду Гефсиманском пред взятием Его шайкою злодеев во главе с Иудою Искариотским [Сергиев 1893–1894, 2: 166 и сл.].

В ходе своих христологико-догматических гомилетических рассуждений Иоанн Кронштадтский — как за несколько столетий до него Феодосий Печерский (см. 5.3.4.4) — также ссылается на (Флп 2:7). И у того, и у другого заметно недоумение по поводу несхожести воплощенной человеческой природы с — несказанным — Словом Божьим: «Сей-то Бог неописанный, безначальный и неизглаголанный пришел ныне к нам на землю, приняв зрак раба. Дивное чудо! Бог принял природу раба человека и стал совершенно подобен нам, кроме греха» [Сергиев 1893–1894, 1: 270]. Гомилетическую продуктивность сфокусированности на Христе доказывают многочисленные христологические циклы проповедей; так, у Иоанна Кронштадтского это «Поучения и слова на праздники Господа нашего Иисуса Христа» [там же: 229–416], у протоиерея Дмитрия Дудко — сборник проповедей «Христос в нашей жизни. Воскресные проповеди» [Дудко 1992].

4.3.5.3. Паренетические проповеди

Наиболее широко представлен поджанр паренетической проповеди, прямого призыва к слушателям (или читателям) определенным образом откорректировать собственное поведение — что при ориентации на идеальный пример Христа подается как нечто экстраординарное. Фигура аналогии, которая, по мнению Х. Куссе, представляет собой один из базовых тропов гомилетики (не только в России) [Kuße 1998: 370 и сл.; Kuße 2001: 77], преимущественно наполняется аналогией с Христом. Рекомендуемая духовная позиция смирения объясняется верующим с помощью топоса смирения[57] как подражания Христу. Эта паренетическая

---

[57] Ср. церковнославянский вариант «ἐταπείνωσεν ἑαυτόν» (смирил Себя) из (Флп 2:8); 2.2.2.

аналогия видна уже в старовосточнославянских переводных проповедях[58]. Чтобы не перегружать эту работу беспорядочным нагромождением подходящих случаю примеров (учитывая, что паренеза смирения, судя по всему, — один из самых продуктивных топосов в русской гомилетике вообще), приведем лишь один современный пример: проповедь протоиерея А. В. Владимирова «О четырех образах смирения» [Владимиров 2001]. Обилие подтверждающего материала может служить опорой даже для тезиса Розе, согласно которому русские проповеди по сути своей паренетичны. В формулировке автора он звучит так:

> ...добавим ту характерную особенность русской православной проповеди, что она постоянно обращается к воле человека. Путь ко спасению есть путь послушания и напряжения — это несение креста. Поэтому в проповедях непрестанно приводятся примеры из жизни пророков и апостолов, мучеников и аскетов, а также святых, канонизированных церковью, чтобы показать пастве, как нужно одолевать самого себя и все зло мира, сколько смирения, самозабвенной любви, жертвенности и добрых дел Господь требует от человека. Но на самом переднем плане находится жизнь Иисуса и Богородицы: оба — как лучезарные образцы богоугодной жизни, которой все обязаны подражать [Rose 1952: 32 и сл.].

Поскольку в заключение Розе добавляет, что «в русской проповеди» «со времен Феофана Прокоповича» царит «догматико-нравоучительное и наставительное направление», то, продолжая эту мысль, можно заключить, что ни одна традиция не обходится без минимумов и максимумов своего проявления — в том числе и традиция паренетической проповеди, так что даже с учетом процесса догматизации, который начиная с XVII века испытывает проповедь в Русской православной церкви из-за борьбы со староверами и с западными конфессиями [Schmid 2002: 47], паренеза сохраняется.

---

58 В каталоге гомилий Иоанна Златоуста [Tvorogov 1998], например, № 26, 246 и 426.

Во времена репрессий, такие как советская эпоха, традиционная удаленность проповеди от увязки со временем действует как консервирующий элемент, ср. [Rose 1952: 80 и сл.], — и сохраняет свой двойной «догматико-этический» фокус. Наконец, по большей части паренетичность жанра обеспечила публикации отдельных проповедей и сборников проповедей в виде брошюр, наводнивших в постсоветское время прилавки книжных лавок при храмах и в монастырях[59].

4.3.6. Четьи минеи

Промежуточным жанром между богослужебной литературой и литературой для чтения были четьи минеи, самый авторитетный и всеохватный представитель преобладающей в Древней Руси «сборничной литературы» [Marti 1984: 139]. Четьи минеи не образуют отдельного жанра, но благодаря своему «составному характеру» [Лихачев 1997: 321] охватывают разнообразные другие жанры (молитвы, краткие изложения житий святых, апокрифы, проповеди, тексты по церковному праву, светские документы, а также дневники паломников и путевые заметки)[60]. В этих рамках они показательны для нашего обзора сакральных жанров русской литературы — как важнейшее средство коммуникации через частную литературу в ранний период. В этой функции они дожили до Нового времени; например, известна интенсивная рецепция четьих миней у Н. Г. Чернышевского (см. 6.5.2.1).

То, до какой степени отдельные части в сборниках четьих миней привязаны к церковному календарю, говорит о глубокой «ритуализации богоугодного занятия — чтения» [Seemann 1984: 273] в русском

[59] Например, «Проповеди» Кирилла (Павлова), в которых соединяется воплощение Божественного Слова со «смиренным и кротким словом», в особенности Сергия Радонежского [Кирилл 1999: 65 и сл.].

[60] Таким образом, этот сборничный жанр одновременно являет собой образцовый пример того, как выглядели различные пограничные и промежуточные жанры между богослужебной литературой и частным чтением в том виде, в каком они вновь возрождаются после отмены советских ограничений на активность РПЦ в проявлениях «культа» при составлении такого рода паралитургических книг для чтения — как для монахов, так и для заинтересованной широкой публики (см., например, [Каноник 2003; Литургия 1905]).

Средневековье. Самым большим достижением на этом поприще было составление по распоряжению митрополита Макария в 1552 году сборника «Великие минеи четии», новая редакция которого вышла из-под пера Димитрия Ростовского около 1700 года.

На 8 сентября, когда в рамках неподвижного богослужебного круга в литургии читается перикопа из Послания к Филиппийцам (см. 4.3.4.1), «Великие минеи четии» приводят цельные, тематически единые «слова» (тексты) различных авторов (среди прочих: Епифаний Премудрый, Андрей Критский, Иоанн Дамаскин) по случаю отмечаемого в этот день Рождества Богородицы [ВМЧ 1868–1917, 1: 350–424], а вот на 9 сентября, день памяти святых и праведных богоотец Иоакима и Анны, помимо текстов об Иоакиме и Анне читается, наряду с «Духовной грамотой» Иосифа Волоцкого [ВМЧ 1868–1917, 1: 499–615], также особо написанное обширное житие самого Иосифа Волоцкого [ВМЧ 1868–1917, 1: 454–499] (ср. [Hannick 1985a: 375]).

4.3.6.1. Хвала чтению

Чтобы представить паренетическую интенцию жанров чтения, следует указать на «Изборник» 1076 года, в котором содержится трактат о пользе чтения (житий). Полезно это чтение тем, что оно путем постоянных напоминаний побуждает к обращению к Господу:

> Дѣло законьноѥ мьни чьте
> ниѥ книжьноѥ · ѥгда бо
> оумъ съ языкъмь къто
> хочеть ицѣлити · то въ
> книгы въиноу да зрить:
> Аште на дѣло роуцѣ прости
> раѥши · языкъ ти да по
> ѥть · а оумъ ти да моли
> ть сѧ · просить бо отъ на
> съ бъ въиноу поминате ѥго... [Котков 1965: 68,2–12][61].

---

[61] «Обычным делом почитай чтение книг: ибо когда захочет кто ум с языком исцелить, пусть всегда обращается к книгам. Когда же на дело простираешь руки, пусть язык твой поет, а ум твой молится, ведь просит нас Бог всегда о нем помнить» [Изборник б. г., пер. со сл. В. В. Колесова].

Это обращение к Господу конкретизируется в кенотическом ключе в целом ряде мест — имея в виду добровольную жертву Христа [Котков 1965: 55об.,7], его голод и жажду [там же: 49,11, 89,13], его бездомность [там же: 89об., 1 и сл.] и его страдания [там же: 35,3].

«Изборник» 1076 года начинает тем самым традицию метарефлексии сакральных текстов для чтения, которая продолжается вплоть до Нового времени. Так, старец Зосима в «Братьях Карамазовых» советует в качестве чтения «Житие Алексея [Алексия] человека божия» [Достоевский 1972–1990, 14: 267] (см. 5.3.7.2); промежуточная ступень чтения должна в конце концов привести к *imitatio imitatoris Christi.*

4.3.6.2. Трансформации сакральной сборничной литературы

Сакральная сборничная литература (*Sammelliteratur*) находит свое светское продолжение в журналах Нового времени, где — как в журнале «Всякая всячина» Екатерины Второй — утверждается принцип компиляции. К четьим минеям с их невероятным объемом примыкают прежде всего толстые журналы, которые достигали широких слоев читателей вплоть до самого конца советской эпохи [Nemzer 1993]. Но если у них с концом Советского Союза почти полностью ушла почва из-под ног, то сакральная литература для чтения в постсоветский период вновь выступила в качестве массового феномена. По завершении того периода, когда советская власть полностью пресекала распространение сакральной литературы для чтения, наряду с книжными киосками у входа в метро вновь расцветает также книжная торговля, в особенности — в иконных лавках. В монастырях имеются собственные магазины, в соборах крупных городов — большие книжные стойки, но и в мелких провинциальных церквях киоски тоже есть; в них преимущественно продаются брошюры, в меньшем объеме — догматическая литература, книги по церковной истории и т. п., однако внушительные объемы религиозной литературы присутствуют повсюду.

Традиционной форме подачи материала, которой отличалась сборничная литература, полнее всего соответствуют «цветники»

(*florilegium*). В «Цветнике» 2002 года, который представляет собой очищенное от всего западного и от античной классики издание «Цветника» 1903 года [Цветник 2002: 6], это прежде всего цитаты из писаний Тихона Задонского, где самоуничижение Христа объявляется примером для подражания: «Хочешь всякий день видеть чудо? — Всякий день размышляй о воплощении и страдании Христовом» [там же: 29]. Или: «Кто хочет быть участником вечного царствия с Иисусом, тот должен быть участником и страданий, и терпения Его» [там же: 33]. Допустимо и обратное рассуждение — сопровождаемое выдержкой из Василия Великого: «Уметь смиряться значит уметь подражать Христу» [там же: 34]. В этической сфере паренезы смирения ему вторят широко распространенные сочинения Ефрема Сирина (см. 4.4.2.3).

Впрочем, перепечатываются не только дореволюционные издания сборничной литературы. Добавление к монографическим описаниям подходящих пастырских текстов — это, скорее, маркетинговая инновация в сфере духовной литературы. В области христологии примером может послужить вышедшее в 2008 году новое издание книги «Евангельская история о Боге Слове Сыне Божием Господе нашем Иисусе Христе, воплотившемся и вочеловечившемся нашего ради спасения» протоиерея Павла Матвеевского 1912 года, где к принадлежащей Матвеевскому компиляции христологических извлечений из Библии и греческих отцов церкви [Евангельская история 2008: 3–422] добавлена подборка сентенций, связанных с Христом, начиная с Откровения Иоанна Богослова и заканчивая Феофаном Затворником [там же: 683–880], а в завершение даны новые анонимные тексты катехизисно-паренетического свойства.

Еще больший объем составляет религиозная литература в форме брошюр; по аналогии со «сборничной литературой» ее можно было бы назвать «штучной литературой». Тем самым паренеза смирения, пришедшая из гомилетики, приобретает, наконец, массовое тиражирование[62].

---

[62] Стоит взглянуть хотя бы на брошюру Геннадия (Емельянова) «О смирении истинном и ложном» [Емельянов 2001].

4.3.7. Агиография

С прагматикой четьих миней тесно связан жанр житий святых. Четьи минеи «Успенский сборник» XIII века, например, содержат тексты «Сказание и страсть и похвала святою мученику Бориса и Глеба» [Котков 1971: 43–58][63] и «Житие Феодосия Печерского с чадами Давидом и Константином» [там же: 71–135]. В 12-томных «Четьих минеях» 1552 года святые угодники распределены по всему годичному циклу, хотя житие как тип текста находится здесь в одном ряду с другими текстами. Однако имеется и особый тип сборников житий святых, построенных в соответствии с месяцами церковного года: месяцеслов, или менологион.

Тем самым в агиографии сходятся два благоприятных с точки зрения мнемотехники обстоятельства, объясняющих продуктивность этого жанра в Древней Руси: просопопейя этической модели Христа в виде конкретной метафоры Христа, которую представляет собой каждый святой, встроенная в ритуал годичного цикла[64]. Эта вторая мнемонически действенная ипостась еще больше бросается в глаза в более сжатых версиях каталога святых в том виде, в каком они придаются в «Прологе» к распорядкам богослужений, или к Евангелиям-Апракос [Калинский 1997: 6][65]. Оба мнемонических средства — просопопейя и ритми-

---

[63] При этом, согласно выводу Лихачева, в книге «Успенский сборник», где помещен этот текст, речь идет о составной литературе, то есть — о сборничной литературе внутри сборничной литературы: «Множество произведений “нанизывали” на одну тему отдельные, различные по своему жанру, более мелкие произведения, например: “Сказание и страсть и похвала святою мученику Бориса и Глеба”, где были действительно соединены житие (“Сказание и страсть”), с “похвалой”...» [Лихачев 1997: 321].

[64] Святые приводятся в зависимости от дня своей смерти («предстательства»), что может быть воспринято в равной мере и как начало их возвышения, и как низшая точка их земного пути, а у святых мучеников еще и как подражание жертвенной смерти Христа, которая образует фигуру климакса в кенотическом перечислении в (Флп 2:7 и сл.; 2.2.3.3–2.2.3.4).

[65] Возникшая в постсоветский период необходимость в неоевангелизации приводит к возникновению таких разновидностей текстов, как «Детский катехизис», снабженный списками для запоминания [Памятная книжка 1997: 40–46] и тем самым открыто декларирующий мнемоническую цель.

зация — предназначены и эффективны для двух целевых групп агиографии [Onasch 1978: 15] — для «клириков, которые нуждаются в житийных текстах для <...> богослужебных книг», и для «широкой читательской аудитории».

4.3.7.1. Спектр жанровых разновидностей

При классификации агиографической литературы встает вопрос о критерии персональности — он и разграничивает монашескую литературу от житий светских людей и князей[66].

Кроме того, можно задаться вопросом о происхождении: до того времени, когда на Руси, начиная с канонизации Бориса и Глеба около 1072 года, развилась своя агиографическая литература, хождение имели переводные жития, а именно в форме таких собраний, как «Синайский патерик» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 2: 116–134], который восходит к «Лимонарю, или Лугу духовному» (Λειμωνάριον) Иоанна Мосха начала VII века, или к отдельным житиям, таким как жития юродивых Симеона и Алексия.

В-третьих, тексты можно разделить по объему и полноте описываемых событий: жанр мучения фокусируется на фазе страдания во время умирания святого мученика, как это имеет место в житии «Сказание и страсть и похвала святою мученику Бориса и Глеба». В отличие от таких текстов, в полных житиях в той или иной мере дается описание всей жизни святого, причем интегральную роль играет детство. Это подтверждает точку зрения Лихачева, согласно которой в старовосточнославянских понятиях о жанровой структуре скрыты прежде всего обозначения тематики [Лихачев 1997: 322] — именно фаза страданий (мучение) или же вся жизнь (житие). Любопытно, что серийные описания большого числа святых в патериках приводятся, возможно, ради нарративной вариативности, обмена признаками между типами; например, отдельные эпизоды (слова) «Киево-Печерского патерика» гетерогенно выделяются в зависимости от жанра.

---

66 См. [Onasch 1978: 12]. Для такого разграничения предназначена типология моделей святых в 5.0.4.

Наконец, четвертым аспектом разграничения является риторическое нормирование. Здесь, как в диспозиции, так и в элокуции, наблюдаются различия, которые касаются нормирования (топосов и композиционных схем) и разработки (синтаксических структур, как в случае с «плетением словес» [Hébert 1992: 250 и сл.; Greber 2002: 57 и сл.]). Диспозиция житий состоит прежде всего в заимствованной из классической биографии трехчастной структуры, ср. [Hébert 1992: 251], притом что эти три части, в свою очередь, имеют внутреннее членение посредством «череды топосов» [Lenhoff 1989: 26]. В фазе элокуции верх берет начавшаяся в житии Василия Великого античная традиция панегирика; вновь появляется традиционный высокий стиль, который объясняют вторым южнославянским влиянием и называют «плетением словес», которое Епифаний Премудрый в житиях Сергия Радонежского и Стефана Пермского доводит до совершенства (см. 5.3.5.1). Плечом к плечу с этими в высшей степени развитыми формами стоит «народная, освобожденная от античных риторических образцов агиография» [Hannick 1985a: 372], в которой повествование прямо берет быка за рога, начинается *in medias res* [Lenhoff 1989: 29]. В житиях юродивых языковое оформление зачастую коррелирует с антиобщественным образом жизни тех, кто в них описан (5.4.1). В Новое время на базе неофициальной житийной риторики развивается культурная антимодель, представленная, скажем, житием протопопа Аввакума [Лахманн 2001: 22–44]. Неофициальное течение подает себя как антириторику, но при этом порождает свою собственную риторику — и она зачастую оказывается для кенозиса еще продуктивнее (см. 5.4.3.2).

Обе эти развивающиеся бок о бок риторические традиции — официальная и неофициальная, возвышенная и незамысловатая — удостаивались совершенно разных оценок: историк В. О. Ключевский рассматривает украшательство как разрушение исторического содержания [Ключевский 1871: 94 и сл.], теоретик кенозиса Федотов, напротив, пишет о «сдержанности» [Федотов 1997: 200] русской агиографии, и при этом «плетение словес» представляется ему доказательством сдержанности по отношению к буйству приукрашенного сочинительства.

4.3.7.2. Агиографическое формирование образа Христа

> Так традиционные прообразы [Христос и первые мученики] воздействуют на то, чтобы возвысить образы святых недавнего прошлого, которые описываются в свете этих прообразов — и которые, кстати говоря, со своей стороны всячески старались в собственной жизни следовать этим прообразам, — до надвременной иконичности.
>
> *[Benz 1963: 11]*

Обе тенденции — и возвышение риторики, и ее принижение — исследователи истолковывают как выражение порыва к нормативности: Лихачев считает, что в «идеализации» выражается «художественное обобщение Средневековья», которое, в свою очередь, обладает нормативным характером [Лихачев 1975: 160]. Федотов, напротив, предпочитает народную агиографию — возможно, по причине ее иллокутивно-иконического кенозиса (см. 3.5.5) — и считает ее, опираясь на свои собственные кено-эстетические предпочтения, более выразительной также и для других реципиентов. Что более подходит для пропаганды схемы уничижения Христа — формальное унижение или возвышение, — вопрос второстепенный; неоспорим, однако, паренетический импульс, с помощью которого отсылают к этой схеме.

Если тезис Федотова имеет то преимущество, что «форма и содержание» у него приводятся в отношения аналогии, то происходящее от античного панегирика изображение некоего (умершего) лица со сверхчеловеческими качествами, как примечает Онаш, в идеале приходит в состояние конфликта с христианской заповедью уничижения:

> С оглядкой на запросы читающей публики поздней античности формы художественных средств заимствовались из нехристианской области почитания «божественных людей» (героев, философов и т. п.)... [Onasch 1981: 155].

Противоположной тенденцией панегирического возвышения была бы кенотическая модель, которая компенсирует воспевание с помощью противоположного вектора принижения (которое,

собственно, и допускает воспевание). Онаш идет дальше: жития святых «одновременно отличаются, однако, от них [античных панегириков] притязанием личности Иисуса Христа на исключительность в качестве центрального прототипа христианских святых» [там же]. Общей мерой для всех агиографических жанровых разновидностей является, таким образом, отсылка ко Христу, облагораживание некоего лица посредством включения его в схему подражания Христу.

> ...мотив следования или уподобления, подражания Христу есть общий (и основной — независимо от степени его выраженности в конкретном тексте) мотив житийных памятников в целом — как жанра [Руди 2003: 126].

Христос представляет собой привилегированное звено в привычном «топосе сравнения» [Hébert 1992: 252, 291] агиографического жанра. Это стандартизованное суждение Т. Р. Руди подкрепила уже большим количеством доказательств [Руди 2003: 126–128], так что здесь достаточно будет систематизации типов специфики следования Христу: наивысшее притязание — это 1) подражание Христу в целом («похваление блаженному Христову подражателю»[67]) — в то время как опосредованные подражания Христу представляют собой более скромную разновидность. Эти последние заключаются либо 2) в подражании подражанию Павла Христу («И якоже рече апостолъ: “Подобни ми бываите, якоже азъ Христу”»[68]), либо же 3) в подражании Христу через подражание мученичеству Стефана или другого мученика. В богослужении памяти Бориса и Глеба, например, поминается первомученик («яко Стефану подобника пьрвомученику» [Абрамович 1916: 137], ср. 3.3.3.4), а в «Сказании» Глеб уже именуется последователем своего незадолго до того убиенного брата [Дмитриев 1997: 340], см. [Руди 2003: 124 прим. 6]. В меньшей степени персональными, нежели обобщенными, этико-социальными подражаниями само-

67 «Житие Феодора Ярославского». Цит. по: [Руди 2003: 127].

68 Такое программное заявление делается во вступлении к «Житию Кирилла» [Мошкова/Турилов/Флоря 1999: 22]; ср. также [Lenhoff 1989: 28].

уничижению Христа являются: 4) этические подражания кротости («имяаше бо смерение и кротость велику, о сем подражая Христоса»[69]), 5) следование в страданиях (ср. «Повесть временных лет» в 4.3.8.4) и, наконец, 6) следование в несении креста и смерти («повелѣваетъ и крестъ взяти на раму»[70]).

4.3.7.3. Последующее и предварительное приписывание святости

Агиография с помощью парадоксального унижения-возвышения достигает письменно прописанного габитуса, иллокуционно называемого святостью, который она, собственно говоря, посредством идеализирующе-типизирующего топоса сама же и создает; наделение соответствующего лица после смерти письменной формой жития или мучения является необходимым придатком его святости, которую письменная форма создает *ex post*[71]. Обратная проекция того, что агиографический текст только что утвердил, на исторический габитус и деяния наделенного таким образом святостью человека ни в коем случае не имеет, впрочем, задачи подталкивания вспять, в прошлое; истинная цель агиографического жанра — наметить грядущие эффекты подражания, то есть перлокутивно «прописать» новую святость.

Вопрос о том, реализовалась ли интенция перлокуции «в жизни» каким-либо значительным способом или нет, остается открытым[72]; действенность литературной модели святости выходит далеко за рамки христианской сферы, что доказывается широчайшей представленностью агиографических топосов в нехристианских текстах [Ziolkowski M. 1988]. Особенно бросаются в глаза попытки приписать святость А. С. Пушкину [Debreczeny

---

[69] «Житие Феодосия Печерского» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 1: 344].

[70] «Житие Александра Ошевенского». Цит. по: [Руди 2003: 127].

[71] О более редких случаях панегирических житий современников см. [Hannick 1985a: 374]. При этом в случае со святостью — иначе, чем в социальном феномене монашества — находящаяся перед глазами персоналия менее значима, чем распространение сведений посредством письменных жанров.

[72] Об уроне, наносимом речевым актам с перлокутивной интенцией посредством непочтительной рецепции, см. 3.5.4.

1991; Паперно 1992], когда его смерть трактуется в качестве добровольной жертвы в традициях Бориса и Глеба, как жертва общенационального масштаба [Debreczeny 1991: 270, 273 и сл.] (подробно: [Kissel 2004: 23–95]).

4.3.8. На грани между сакральной и светской литературой

Выходящая за рамки жанра житийной и мученической литературы сфера влияния агиографического топоса охватывает не только постхристианский модерн и антихристианскую советскую литературу (8.3.1 и 8.4.3), но и предположительно светский сегмент древнерусской литературы.

4.3.8.1. Агиографическое в фикциональном

В то время как русская оригинальная агиография объявляет себя референциальной, к отдельным случаям переводной литературы это не относится. Как устанавливает Лихачев, древнерусская оригинальная литература сама по себе «никаких выдуманных героев не знала». Следовательно, «древнерусская литература <...> с трудом признает явно вымышленных героев переводных произведений» [Лихачев 2006: 122]. Тем не менее пришедший из Византии и широко распространенный на Руси фикциональный рассказ об обращении «Повесть о Варлааме и Иоасафе» является частью схемы обращения, которая составляет особую (в России более редкую) разновидность житий, ср. [Benz 1963: 13]; выдуманный герой Иоасаф в этом наполненном сравнениями, догматическими поучениями и цитатами из Писания[73], а также различными отступлениями повествовании испытывает перемену, которую с полным правом можно назвать кенотической, став из благополучного наследника престола — пустынником и отшель-

[73] Почитание образов, например, Варлаам обосновывает цитатой из (Флп 2:7): «...благовѣрно покланяющеся образу насъ радѣ распеншемуся, не боготворящи юнъ яко образъ воплощьшагося бога лобызаемъ, любовию и вѣрою излѣявшегося себе насъ радѣ доже и до рабиа образа» («Праведно поклоняясь образу Распявшегося за нас, но не боготворя ее (sic), но с любовью и верой целуем как образ воплотившегося Бога, снизошедшего ради нас даже до образа раба») [Лебедева/Творогов 1985: 185].

ником. Побудила его к этой перемене метафора Христа как драгоценного камня («камыкъ онъ бесцѣнный» [Лебедева/Творогов 1985: 138]), с помощью которого аскет Варлаам наглядно объясняет, что такое христианство.

4.3.8.2. Светское в духовном. Хожение

На периферии сакральной литературы находится жанр хо́жения — литература о паломничестве, которая была признана поздно или же не признана вообще [Seemann 1976: 58]. В этом жанре связь с Христом обнаруживается через описание путешествий к местам метонимий самого Христа или же к метонимиям его метафор (христоподобный святой; ср. 5.4.2.2). Земной путь странника к месту, которое в конечном счете должно нести на себе отпечаток неземного, неизбежно влечет за собой амбивалентность между духовным и фактографическим[74]. В сочинении «Житье и Хоженье Данила руськыѧ земли игумена» (1106/1108) последнее особенно заметно в части о дороге туда «О пути Іерусалимъ» [Веневитинов 1883–1885: 5 и сл., sic]. Очарование паломнического дневника Даниила, безусловно, в немалой степени заключено в полноте материала [Seemann 1976: 189]. Именно такие фактографические моменты паломнической литературы оказались, по К.-Д. Зееманну, «способными развиваться», а под этой способностью литературовед Зееманн понимает цель современной автотелической литературы [там же: 83], хотя и испытывает скепсис по отношению к эстетической функции древнерусской паломнической литературы, существование которой он признает только начиная с XVIII века [там же: 87] (по поводу Даниила: [там же: 189]). Так, паломническая литература обслу-

---

[74] Зееманн говорит о «легендарном»: «В принципе эмпирический и легендарный моменты представляют собой неразделимые составляющие описания священных реликвий как в путеводителе для паломников, так и в паломническом дневнике. В соответствии с двойной связью святого предмета с действительностью они в равной степени служат его уточнению. Если вещественная деталь предмета неразрывно привязывает его к чувственно познаваемой сфере, то легендарный момент уточняет его в качестве *святого* предмета» [Seemann 1976: 69 и сл., выделено в ориг.].

живает более или менее статистическую информационную потребность, что само по себе имеет мало отношения к кенозису.

При этом паломничество Даниила в Палестину становится служением Господу, данью памяти жертве Христа и самому Христу как образцовому примеру[75]. Даниил в своем описании мест земной жизни и земных страстей Христовых с абсолютно кенотическим фокусом акцентирует внимание на полноценной человечности Христа и ее парадоксальной связи с его божественностью[76]. Прибыв на Голгофу, однако, Даниил снова становится поразительно деловитым и даже педантичным [Веневитинов 1883–1885: 20 и сл.].

Путешествия в те древние времена были обременительны, и паломник, письменно сообщающий о своем путешествии, рискует погрузиться в восхваление самого себя на фоне тягот своего пути — и вновь его ждет искушение возвышения себя, что может превратиться в опасность для кенотического императива, см. [Evdokimov M. 1987: 41] (ср. 4.3.7.2). У Даниила наготове два лекарства от этой напасти: во-первых, он присовокупляет к похвале самому себе объяснение, что это — похвала собственной немощи в павлианском духе: «Аще и похвалити ми ся подобаетъ, но силою Христа моего похвалюся; о немощи же моей похвалюся: сила бо моя въ немощи свершается, апостолъ глаголетъ Павелъ» [Веневитинов 1883–1885: 125][77]. Во-вторых, опасность самолюбования путешествующего в паломнической литературе компенсируется «суровостью языкового оформления, скупым перечислением, как в каталоге», то есть кенозисом повествования

[75] Как замечает Зееманн, паломническая литература преследует мнемоническую цель, «самоотверженный мотив *commemoratio*, что является существенной для Средних веков мотивировкой, выраженной в топосе “да не канет в забвение”».

[76] Такие места, как «О пещерѣ, идѣ же Христосъ постися 40 дни»: «...въ той пещерѣ постился есть Христосъ, Богъ нашъ, 40 дній, послѣди же взалка...» («пещера, в которой постился Христос Бог наш сорок дней, после же взалкал») [Веневитинов 1883–1885: 53, пер. со сл. Г. М. Прохорова].

[77] «Хотя и надо бы мне похвалиться, но только силой Христа моего похвалюсь: ибо “сила моя в немощи совершается”, как говорит апостол Павел» [Даниил б. г., пер. со сл. Г. М. Прохорова]. Ср. также [Seemann 1976: 184 и сл.].

(см. 3.5.5.1). Однако сквозь несоразмерную предмету подачу возвышенное должно тем не менее воссиять (см. 3.4.4.2), как проясняет Даниил, завершая топос скромности:

> Бога ради, братіе и господье мои, не зазрите худоумію моему и грубости моей; да не будет въ похуленіе написаніе се, мене ради и гроба Господня и святыхъ ради мѣстъ сихъ... [Веневитинов 1883–1885: 141][78].

4.3.8.3. Между духовным и светским. Эпистолография

Внутри жанра письма разграничения сложны во многих смыслах: между частным и публичным, между литературным и нелитературным [Freydank et al. 1999: XXII и сл.], и не в последнюю очередь — между духовным и светским письмом. Несмотря на то что в средневековой Руси, в продолжение традиции, идущей от апостольских посланий, по-видимому, происходило постепенное раскрытие жанра для светских целей [там же: XXV и сл.], тем не менее через формулы приветствия и благословения, *captationes* и т. п., топиком была именно отнесенность к кенотическому Христу. Христоподобное смирение полагается нормой в обращениях и усиливается в заключительных паренезах[79]. Связанный с (Флп 2:7) топос раба может быть в равной степени рассчитан и на автора письма, и на адресата: «Было бы хорошо рабу Божьему начать с Господа. Великому князю Дмитрию от очень грешного монаха Якова»[80]. В основной части писем древнерусского периода нередко встречаются поучительные сентенции, которые

---

78 «Бога ради, братья и господа мои, не попрекните меня за скудоумие мое и грубость мою. Да не поругано будет писание это ради меня, и Гроба Господня, и ради святых этих мест» [Даниил б. г., пер. со сл. Г. М. Прохорова].

79 «Известився аз от многых яже о твоем благоверии, вкупе и благородии, и о высоте, смиреномудрии, и кротости <...> Приими убо сие с обычною твоею кротостию...» («Послание неизвестному, сопровождающее одно из сочинений Максима Грека против астрологии»; середина XVI века [Буланин 1984: 204]). Также по поводу эпистолографического топоса смирения см. [Freydank et al. 1999: XLIX].

80 «Монах Яков князю Дмитрию Борисовичу Ростовскому» (между 1276 и 1294 годами) [Freydank et al. 1999: 96].

встроены в текст, например выдержки из «Символа веры»[81] или амплификации значения самоуничижения Христа для божественного домостроительства[82].

Сложный случай представляет собой знаменитое письмо, в котором Климент Смолятич защищается от упрека в том, что он из-за светской философии удалился от христианской почвы и таким образом согрешил против заповеданного духовного смирения. Он пересказывает упреки: «...а да оставлъ азъ почитаемая писания, азъ писахъ от Омира, и от Аристоля, и от Платона...» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 2: 282][83], чтобы затем в ответ на это предпринять сложное аллегорическое толкование смысла притч Христа [там же: 286], которое прямо подводит к кенотической добродетели смирения («душю же смирением» [там же]). Так или иначе, речь при этом идет только о содержании аллегорического толкования, из которого не следует никаких выводов об эпистемической форме; с помощью последней Климент перформативно подтверждает упрек в интеллектуальном высокомерии, «грешит», допуская эпистемическую и риторическую сложность, против заповеди формального смирения.

81 Максим Грек (*dubium*), «Послание Сигизмунду» (середина XVI века) [Буланин 1984: 214].

82 «Видите ли, братья, сколь о нас заботится Бог? В конце уже не заступника, не ангела, но Сына Своего Единородного решил послать для нашего спасения. Дабы от Пречистой Девы воплотился, и от Нее, от чистых кровей создал Себе плоть, и обращал людей от идолопоклонства, и дабы веровали в Отца, и Сына, и Святого Духа. Они же, окаянные, и Того не устыдились. Пригвоздили Его к кресту, и насмехались над Ним (отчасти да вспомним, припадая на колени), говоря: "Радуйся, Царь Иудейский! Многих спас, Себя ли одного не можешь спасти? Сойди с креста, да уверуем в Тебя!" И плевали в лицо Его, и по щекам били. Видите ли, братья, Творец от создания Своего сколько поношений претерпел. Мы же слабы, творение от творения, то есть друг от друга не можем ни единого слова досаждающего стерпеть, по апостолу Павлу, ни "взираем на начальника веры и совершителя Иисуса", сколько пострадал за нас, и далее» (середина XVII века) [Лихачев/Панченко/Понырко 1984: 206].

83 «...будто, оставив Священное писание, излагал я Гомера, и Аристотеля, и Платона...» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 2: 283, пер. со сл. О. В. Творогова].

4.3.8.4. Духовное в светском. Историческая литература

Единственную достаточно значительную по объему часть древнерусских светских письменных памятников составляет историческая литература — хроники и описания сражений. Это ни в коей мере не означает, что поступки исторических деятелей, в основном русских князей, обосновываются чисто земными причинами — наоборот. В подавляющем большинстве текстовых памятников такого рода обнаруживаются элементы агиографии, проповеди и т. п., которые туда вставлены. «Повесть временных лет», сообщающая среди событий 6523 года (1015) об убийстве княжеских сыновей Бориса и Глеба, вкладывает в уста Бориса перед смертью такую молитву:

> «Господи Іс Христе! иже симь образомь явися на земли спасенья ради нашего, изволивъ своею волею пригвоздити на крестѣ руцѣ свои, и приимъ страсть грѣхъ ради нашихъ, тако и мене сподоби прияти страсть» [Повесть 1926: 130 и сл.][84].

В более поздних исторических повествованиях Борис и Глеб возвышаются вместе с Христом до модели положительного самоуничижения: в «Повести о разорении Рязани Батыем» (XIII век) великий князь Ингвар Игоревич произносит моление:

> Пречиста владычице богородице Христа бога нашего, не остави мене во время печали моея. Великие страстотерпцыи сродники наши Борис и Глѣбъ, буди мнѣ помощники, грешному, во бранех [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 3: 196][85].

---

84 «Господи Иисусе Христе! Как ты в этом образе явился на землю нашего ради спасения, собственною волею дав пригвоздить руки свои на кресте, и принял страдание за наши грехи, так и меня сподобь принять страдание» [Повесть 1950: 290, пер. со сл. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова].

85 «Пречистая владычица, матерь Христа, бога нашего, не оставь меня в годину печали моей. Великие страстотерпцы и сродники наши Борис и Глеб, будьте мне, грешному, помощниками в битвах» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 3: 197, пер. со сл. Д. С. Лихачева].

Убийство раненого Олега Игоревича Батыем впоследствии концептуализируется как мученическая смерть, как метафора первомученика Стефана:

> И течаше кровь християнская, яко река силная, грѣх ради нашихъ.
>
> Царь Батый и видя князя Олга Ингоревича велми красна и храбра, и изнемогающи от великых ран, и хотя его изврачевати от великых ран и на свою прелесть возвратити. Князь Олег Ингоревич укори царя Батыа, и нарек его безбожна, и врага христьянска. Окаяный Батый и дохну огнем от мерскаго сердца своего, и въскоре повелѣ Олга ножи на части роздробити. Сий бо есть вторый страстоположник Стефан, приа венець своего страданиа от всемилостиваго бога, и испи чашу смертную своею братею ровно [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 3: 188][86].

В «Сказании о Мамаевом побоище» (первая четверть XV века) также встречаются — уже практически в качестве рефрена — упоминания Бориса и Глеба [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 154, 170, 178, 182]. Для оправдания последующих многочисленных жертв со стороны русских, которых потребовала победа над Мамаем, заранее цитируется (Лк 18:29 и сл.):

> ...яко же евангелистъ Лука рече усты господа нашего Исуса Христа: «Предани будете родители и братиею и умрътвитеся, имени моего ради; претрърпѣвъ же до конца — тъй спасется!» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 158][87].

[86] «И текла кровь христианская, как река обильная, грехов ради наших. / И увидел царь Батый Олега Ингваревича, столь красивого и храброго, изнемогающего от тяжких ран, и хотел уврачевать его от тяжких ран, и к своей вере склонить. Но князь Олег Ингваревич укорил царя Батыя и назвал его безбожным и врагом христианства. Окаянный же Батый дохнул огнем от мерзкого сердца своего и тотчас повелел Олега ножами рассечь на части. И был он второй страстотерпец Стефан, принял венец страдания от всемилостивого бога и испил чашу смертную вместе со всею своею братьею» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 3: 189, пер. со сл. Д. С. Лихачева].

[87] «...ведь вот как евангелист Лука передал слова господа нашего Иисуса Христа: “Преданы будете родителями и братьями и умрете за имя мое; претерпевший же до конца — спасется!» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 159, пер. со сл. Д. М. Буланина].

Когда в конце Дмитрий Донской рыдает над своими мертвыми [там же: 186], то это не наносит урона воинским доблестям. Скорее, согласно аргументации Д. Вёрна, привлечение модели мученичества позволяет примирить «церковно-властные и светско-воинские добродетели» [Wörn 1984: 332 и сл.]. При этом пропасть между массовой смертью и христоподобным идеалом, по Вёрну, могла содействовать рецепции[88]. В таком случае это означало бы, что обстоятельство контрафактности могло еще больше усиливать паренетический импульс.

4.3.8.5. Прагматика древнерусских письменных жанров

Большинство распространенных в Древней Руси текстовых разновидностей, если взять только их письменную форму, из-за низкого уровня грамотности (вплоть до XIX века) находили сравнительно мало читателей. Но поскольку в прагматическом плане они были тесно связаны с важными сферами социальной организации, такими как монашеская жизнь, или же оказались встроены в ритуальные практики, они играют в общей системе паренеза свою роль.

4.3.9. Христос в литературе Нового времени

Узкий жанровый канон древнерусской сакральной (и полусакральной) литературы претерпевает расширение уже в XVI веке, а в XVII веке этот процесс усиливается. В ограниченной мере это приводит к тому, что отжившие свое догматические элементы «перекрашивали» в новые жанры, такие, как, к примеру, барочные мистерии (4.3.9.2), но по большей части христианско-христологические элементы в качестве отдельных мотивов среди множества других перерабатываются в жанры Нового времени. Если в XVIII веке было еще повсеместно принято обсуждать в стихотворной форме традиционные вопросы догматики (4.3.9.3), то

[88] «“Сказание” обязано своей популярностью не только своим литературным достоинствам, своей близости к романной беллетристике, но и своей “дисфункциональности”, пропасти между жестокой действительностью и художественно подкрепленным высоким идеалом» [Wörn 1984: 334] — в любом случае это справедливо для современности, мыслящей категориями искусства.

подобные попытки в XIX и XX веках зачастую воспринимаются как эпигонство (4.3.9.1). Выдуманные герои в литературе Нового времени все чаще сменяют библейских персонажей, художественное повествование — священную историю, связанную с Иисусом Христом (см. 5)[89]; Христос собственной персоной переносится во внутренние, вставные повествования[90], а в основной фабуле все больше заменяется своими метафорами (5). Творческие литературные версии художественного образа *самого Христа* обретают дурную славу ереси. После широкомасштабного обзора В. Казака [Kasack 2000] с его полной христианской идентификацией мы можем сконцентрироваться здесь на двух моментах: на спорных изобразительных формах[91], а также на дискуссии по поводу дальнейшего воздействия мнемонической фигуры Христа на секуляризированное окружение[92].

4.3.9.1. Духовная лирика Нового времени

В период до Нового времени духовная лирика сама по себе зачастую была связана с кенотическим габитусом юродивых, странников и пр. (см. 5.4): «социальная категория исполнителей религиозных стихов — странствующие музыканты, нищие, калики перехожие...» [Bernshtam 1992: 45]. Также при выборе тем для духовной поэзии бродячих поэтов большую роль играет терпение в страданиях, персонифицируемое в Борисе и Глебе

89 Примечательным побочным эффектом этой метафоризации Христа явилось то, что, при всей распространяющейся фикционализации, важную роль в ней играют автобиографические элементы, впервые — в автоагиографической самостилизации протопопа Аввакума (5.4.3.2). Подробнее это будет рассмотрено впоследствии на примере авторской стратегии Венедикта Ерофеева (9.3.3).

90 Самые выдающиеся примеры — это «Повесть о Великом Инквизиторе» из романа Достоевского «Братья Карамазовы» (ср. 5.3.7.2) и повесть о Христе, которую пишет Мастер из романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» (1940). Во вставной новелле у Достоевского Христос оказывается на периферии повествования, что, впрочем, характеризует его как кенотическую фигуру; его молчание можно воспринять как иллокутивный кенозис (3.5.5).

91 Это мы покажем на примере Державина (4.3.9.3), и в еще большей степени — на случае с Ремизовым (4.3.9.4).

92 См. 4.3.9.5 (Блок) и 4.3.9.6 (Бродский).

[Obolensky 1975: 49 и сл.]. Таким образом, креативность для духовных надобностей в Новом времени должна сначала освободиться от позорного пятна неофициальности.

Даже в Новое время духовная лирика страдает под гнетом блокады восприятия: с высоты современной эстетики, отталкиваясь от ее понятия автотелического искусства, сочинение стихов как религиозное служение не кажется полноценным, поскольку оно является гетеротелическим. Это, во-первых, приводит к тому, что религиозные стихи некоторых значительных поэтов относятся к наименее известным их произведениям, см. [Романов 2001; Чарота 2003], и, во-вторых, антологии духовной поэзии включают литературных эпигонов (например, [Голгофа 2001; Каплан/Кудрявцева 2005]); тот факт, что собрания такого рода частенько обходятся мини-форматом [Романов 2001], говорит сам за себя. Тем не менее то, чем можно бы пренебречь с точки зрения критерия слабой литературной оригинальности, благодаря своей массе — и карманному формату — все-таки имеет свое паренетическое значение.

Здесь достаточно будет одного примера того, как в духовной поэзии Нового времени Христос привлекается в качестве образца готовности к страданию во имя других — это «Заключение» из цикла М. М. Хераскова «Утешение грешных» (1783):

Ваши очи обратите
На распятого Христа,
И венец терновый зрите,
Тягость чувствуйте креста.
В ранах орошенный кровью,
Он вещает к нам с любовью:
Я за грешников терплю!
Но терплю и не скучаю,
Смерть и язвы получаю
За того, кого люблю.
<...>
Плачьте вы, и плача пойте:
Распят, Боже! Ты за нас,
На кресте и мы распнемся,
Да Твоими наречемся
Воскресенья в страшный час! [Романов 2001: 83 и сл.].

Сколь конвенционален паренетический топик, столь же сомнительна в большинстве случаев комбинация художественной оригинальности и стремления к конформности с учительным мнением официальной церкви. Стихи о Христе часто балансируют на грани ереси или же перечеркивают сущность собственного художественного замысла и подчиняются литургии как авторитативному тексту (см. 4.3.9.2 и 4.3.9.4).

4.3.9.2. Мистерия Димитрия Ростовского «Рождественская драма»

Один из выдающихся проповедников эпохи барокко (см. [Berndt 1975]; ср. также 5.2.7.1) — это Димитрий (Туптало), в конце XVII века митрополит Ростовский, который выпустил также новое издание «Великих Четьих Миней» (см. 4.3.6). Он был наделен творческим даром, выводящим его за пределы древнерусских канонических жанров. 27 декабря 1702 года состоялась премьера его пьесы-мистерии «Рождественская драма, или Ростовское действо», в которой наряду с персонажами рождественской истории участвуют такие аллегорические персонификации, как Натура Людская, Кротость или Любопытство Звездочетское.

Эти просветительские аллегории группируются вокруг сцен рождественского действа: в десятой сцене первого акта пастухи воспевают рождение в Вифлееме: «...отроча в яслех нашли, нетленно рожденнаго, бессеменно воплощеннаго» [Димитрий 1989: 69]. Хотя они тем самым обозначают основной, связанный с воплощением парадокс, они апофатическим жестом провозглашают невыразимость мистерии средствами риторики: «То дивное безначальное рождество не изречет ветейство» [там же: 70 и сл.] (о «плетении словес» см. 4.3.7.1). Когда они оказываются вблизи новорожденного, тон их речи становится задушевнее, простонародно чувствительнее. Они осторожно приближаются к спящему младенцу: «Тихонько отопри. Не спит ли рожденный? / <...>, штоб не был нами возбужденный» [Димитрий 1989: 72]. Умиление «отрочком маленьким» [там же: 76] продолжает нарастать в 11-й сцене:

И подушечки нету, одеяльца нету,
Чим бы тебе нашему согретися свету!
На небе, як сказуют, в тебе палат много;
А здесь што в вертепишку лежиши убого,
В яслех, на остром сене, между буи скоты,
Нищим себя, сотворив, всем даяй щедроты? [там же: 75].

Из мотива пеленок (см. 2.8.5.3) пастухи в последнем стихе выводят самоуничижение Христа. Автор заставляет пастухов — допуская неосмотрительный анахронизм — обнаруживать поразительные христологические познания; им уже знакома формула о «Боге истинном»: «...Бога иста повивает Дева чиста» [там же: 73]. Пастухи сами себя величают свидетелями («самовидцами» [Дмитрий 1989: 76]), которые должны передать все увиденное и постигнутую ими мнемоническую фигуру кенозиса Христа: «...што там видели, всем вам возвещаем...» [там же: 77 и сл.].

По контрасту с этим апостольским рвением персонификация Просвещения — Любопытство Звездочетское — поначалу сосредоточивается на наименовании звезд (языческими именами): «Неведомым, очи, вы блеском затменны: / и в полдень, и в полнощь равно ослепленны!» [там же: 85]. Но и этот персонаж оказывается в конце концов сведущ в христианской науке, когда распознает «чудо звезду» [там же: 88] и обозначает Христа как того, «...иже прежде денница из Отца родися, в часе зде рожден звездою явися» [там же: 91][93].

В конце первого акта все возглашают в молитвенном песнопении: «Пению время и отдыху час, / Христос рожденный, спаси всех нас!» [там же: 96][94]. Художественный вымысел Димитрия (Туптало) подчиняется тем самым направлению мысли опытного исполнителя литургий, каковым он и был как митрополит Ро-

93 Таким образом, естественно-научное просвещение и божественное откровение оказываются сочетаемы; конфликт взаимоотношений между светом разума и светом Откровения — в высшей степени характерный для русского церковного Просвещения (см. [Уффельманн 2002]) — здесь не выстраивается.

94 «Пение», согласно пояснению И. фон Гарднера, является синонимом богослужения [Gardner 1976: 39 и сл.].

стовский. В конце он сам — как и его аллегория Любопытство Звездочетское [там же: 79], — совершая жест смирения, признается в ограниченности своего искусства; «драма рождения» с ее отдельными аллегорическими фигурами и певческими голосами сменяется коллективным хором литургии, которая, со своей стороны, понимается как драматизация драматического действа спасения[95].

4.3.9.3. Ода Державина «Христос»

У интересующихся религией литературоведов классицизм считается малопродуктивным периодом [Дунаев 2001–2003, 1: 77]; в истории литературы религиозные произведения известных авторов XVIII века, например парафразы псалмов В. К. Тредиаковского или библейские парафразы В. И. Майкова, остаются на периферии. То, насколько тесно сплетаются барочная эстетика и религиозная традиция [Klein/Živov 1987: 275] и насколько важна при этом христология, обычно упускают из виду. «Парадоксальное совмещение христианской и языческой терминологии» — распространенная синкретическая стратегия, и не в последнюю очередь она принадлежит Г. Р. Державину [Uspenskij/Živov 1983: 34, 38–40].

Ода Державина «Христос» (написанная в 1814 году) мало известна и потому, что ее заслоняет собою ода «Бог», больше соответствующая барочным стереотипам гиперболизированности с мотивом «суета сует — все суета» (см. [Дунаев 2001–2003, 1: 91]): контраст между малостью человека и бесконечностью Бога Державин демонстрирует в рамках барочного топоса *vanitas*: «И что перед тобою я? / <...> А я перед тобой — ничто» [Державин 1957: 115]. Благодаря своему образному сходству с Богом («Я средоточие живущих, / Черта начальна божества...» [там же: 116])

---

95 См. 4.5.3.5 и «Теодраматику» (*Theodramatik*, 1973–1983) Ханса Урса фон Бальтазара. Совсем недавно извлеченная из небытия русская попытка создания христоцентирической теодраматургии под названием «Царь Иудейский» принадлежит великому князю Константину Константиновичу Романову и датируется временем непосредственно перед Первой мировой войной [Петроченков 2002].

человек для Державина так или иначе терзаем парадоксами, которые напоминают христологические: «Я царь — я раб — я червь — я бог!», как гласит наиболее часто цитируемый стих Державина [там же: 116]. Для христологического прочтения, естественно, еще более подходит его «Христос», который, по мнению Казака, является наиболее продуктивным христологически-литературным текстом в XIX веке [Kasack 2000: 31].

В этой оде — после промежуточного периода, когда Державин приближался к идеалу смешанного стиля, — вновь используется высочайший, предельно архаизированный стиль. Это хорошо заметно уже на литургическом имени чествования Христа «О Сый»[96], которым Державин начинает оду. Л. Мюллер трактует этот стилевой регистр как риторическую репрезентацию образа Христа, которая представляет его как «Христа-Бога», а не «Христа-человека» [Müller 1982: 335]. На эту оценку можно возразить, что Державин в оде «Христос», разумеется, постоянно исходит из того, что Христос есть Бог, но вновь и вновь подчеркивает непостижимость воплощения, уничижения и страданий и ставит все это в центр повествования.

Церковнославянский эпиграф — «Никтоже пріидетъ ко Отцу, токмо мною» [Müller 1982: 338][97] — и первая строфа описывают напряженность между функцией посредника и риторической неописуемостью Христа, «которого пером, / <...> / Ниже витийства языком / Не можно описать...» [там же][98]. Для последующего стихотворения характерны две особенности: гимнические славословия Христу и вновь и вновь поднимаемая проблематика двойственности его природ, его вочеловечивания, его страданий и смерти на кресте. Уже во второй строфе формулируется загадка парадокса двух природ: «...но кто же сущий Ты, / Что человеком

---

96 Греч. ὁ ὢν (Иоан 1:18); см. [Müller 1982: 338 и сл.], о литургическом происхождении см. 4.6.1.1, об использовании в надписях на иконах с изображением Христа 4.6.3.1.

97 Непостижимый Бог через Христа становится постижимым.

98 Ср. об этом [Kasack 2000: 33]. Об эпитете «посредник» см. 3.0.7, об антириторике 2.1.5.

чтим и Богом?» [там же]; в третьей строфе нисхождение Христа охарактеризовано энигматически: «Кто Ты, — что к нам сходил с небес / <...>?» [там же]. Так, уже в начале отчетливо заметно, что прав Казак, когда он приводит аргументы против предположения Онаша, будто «парадоксия вочеловечивания Бога в персоне Христа... такому деисту», как Державин, должна была быть «не близка» [Kasack 2001: 32]. В оде Державина мы находим поучение противоположного свойства: Державин открыто идет на эпистемический вызов по поводу воплощения и кенозиса и пользуется при описании таинства следующей гиперболой: «О тайн глубоких океан! / Пучина див противоборных» [Müller 1982: 338]. В сжатой форме кенотические парадоксы приведены в строфе 11:

Кто ты? — и как изобразить
Твое величье и ничтожность,
Нетленье с тленьем согласить,
Слить с невозможностью возможность?
Ты Бог, — но Ты страдал от мук!
Ты человек, — но чужд был мести!
Ты смертен, — но истнил скиптр смерти!
Ты вечен, — но Твой издше дух! [там же].

Далее Державин рассказывает о Богочеловеке; он один раз использует вариант «Бого-Человек» (строфа 24 [там же: 354]), а другой раз «Человеко-Бог» (строфа 31 [там же: 360])[99]. Как и в этих коротких формулах, Державин постоянно стремится развивать противоречащие друг другу аспекты не с помощью длинных обходных нарративных путей, а ставя их в положение по возможности наиболее тесной конфронтации, приводя их в согласие, всякий раз в рамках одной и той же строфы. Между делом Державин подчеркивает непрерывность божественной природы Христа («Безсмертна суща» — строфа 4; [там же: 340]), чтобы затем вновь перейти к ошеломляющему и не отпускающему его уничижению.

[99] Более позднее терминологическое разграничение Достоевского (см. 2.8.6.1) у Державина еще не используется; здесь все решают законы стиха [ср. Müller 1982: 360 прим. 79].

Среди целей кенозиса Державин, наряду с демонстрацией «силы Бога» («И Им со славой, с торжеством / Явилась миру Божья сила…»; строфа 24 [там же: 354]) и сглаживанием падения Адама (строфа 20 [там же: 352])[100], прежде всего намечает посредничество в духе эпиграфа из Евангелия от Иоанна: «Так, без Него никто к Отцу / Его приблизиться не может» [там же: 356]. В той же строфе 27 говорится о «посреднике» и «ходатае» Христе [там же]. Вторая цель нисхождения Христа для Державина — паренетическая: «…страждя сам, / Всем подал ясные примеры» (строфа 24 [там же: 354, 356]). И в том же смысле, с подчеркиванием самоуничижения как примера для подражания, говорится: «Быв выше всех, — учил быть низшим…» (строфа 31 [там же: 360]). Смерть Христа — в соответствии с литургическим полиптотоном (см. 4.5.3.2) — как гомеопатическое (по смыслу) средство спасения: «…Своей он смертью смерть попрал» (строфа 29 [Müller 1982: 358]).

Все изложенное выше приемлемо для православной христологии, при этом родственный неохалкидонству эстетический восторг посредством уничижения и парадокса — очевидны. Однако Державин не совсем уверен в некоторых пунктах своей христологии, ср. [там же: 370]. Дело в том, что помимо единственной сохранившейся чистовой рукописи (которая совпадает с печатной версией) непременно должны были существовать более ранние варианты, которые были изменены под давлением церковной цензуры. Особенно это касается вероятных возражений цензуры по поводу строфы 37, которая, судя по всему, содержала теопасхистскую формулировку (сохранились только упрек и поспешное удаление Державиным своей «ошибки», но не первоначальный критикуемый вариант). Неизвестный цензор писал:

> …что Отец и Сын и Дух Святый взяли в образе Христа видимые подобострастные черты, нельзя того допустить, ибо воплотился токмо Сын Божий, а не вообще Святая Троица [Державин 1864–1883, 3: 158].

---

[100] Следует обратить внимание на указание на теорему анакефалайозиса (3.0.6).

В исправленном виде пассаж из строфы 37 гласит теперь (проблема, видимо, заключалась где-то в переходе к третьему стиху):

> Отец и Сын и Дух Святый,
> Незримый Свет триипостасный;
> Но в плоти Сын прияв черты,
> Как человек подобострастный... [там же: 364].

Неисправленным остался пассаж «...и явился Бог / В плоти его страданьем Слова...» [там же: 352]. То, что вторая ипостась, божественное Слово Творящее, сама страдала — это яркая, близкая к теопасхистской точка зрения, которую, однако, санкционировал Эфесский собор 431 года (см. выше 2.7.5)[101]. В этом смысле в свете окончательной версии можно признать верным утверждение Казака, что Державин остается в рамках православного мейнстрима [Kasack 2000: 35]; так или иначе, риторические возможности кенотического парадокса он применяет в наступательной манере. Напрашивается предположение, что тема Христа в сфере классицистической и барочной эстетики привлекательна и сопрягаема с ними именно на почве риторики[102].

Державин пишет хотя и кенотически заостренно, но исходя из еще ни в коей мере не подвергающегося общественному сомнению христологического фундамента. Его христология еще не оснащена средствами ресакрализации (что случится позже из-за усиливающейся тенденции к исчезновению христианского консенсуса), как это произойдет впоследствии в истории русской литературы начиная с Н. В. Гоголя и Достоевского (5.3.7.1–5.3.7.2)

---

101 Двенадцатая анафема Эфесского собора гласит: «Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί <...> ἀνάθεμα ἔστω» [«Кто не исповедует Слово Божие пострадавшим плотию и распятым плотию и смерть вкусившим плотию <...> да будет анафема»] [COD 61]; рус. пер.: [Деяния 1910: 199].

102 Ср.: «...сверх того, парадоксальное соположение противоположных понятий, которое типично для апофатического учения о Боге, естественным образом вписывается в барочную поэтику контрастов» [Uspenskij/Živov 1983: 26].

и затем опять — у Венедикта Ерофеева (9). Эстетическая выгода Державина от использования христологических парадоксов не означает также и того, что до последней степени исчерпана граница допустимого православием, — как это будет у Ремизова в 1907 году.

4.3.9.4. Христологические апокрифы Ремизова «Лимонарь»

А. М. Ремизов, который своим образом жизни не просто подчеркивал всяческие отклонения [Uffelmann 2004: 212], но и вызывал у современников ассоциации с чем-то прямо-таки «мефистофельским» [Волошин 1988: 509], обращается в своем цикле «Лимонарь» (1906–1907) с программным подзаголовком «Отреченные повести» к объявленным неканоническими, но передаваемым через древнерусские сборные жанры второстепенным апокрифическим текстам о евангельской истории[103]. За это на него обрушились упреки в ереси со стороны современников — В. И. Иванова и И. А. Шляпкина, — череду которых по сущностным вопросам продолжили специалист по Ремизову А. М. Грачева, а также православные апологеты С. Н. Доценко и М. М. Дунаев [Грачева 1993; Грачева 1996; Грачева 2000; Дунаев 2001–2003, 5: 30–32]. При этом габитус Ремизова можно также истолковать как «нарочитое, карикатурное самоумаление» [Синявский 1987: 29][104], и даже о самих христологических пассажах его произведения «Лимонарь» стоит говорить скорее как о радикально кенотических, нежели как об однозначно еретических.

Показательны в этом цикле в особенности «Страсти Пресвятыя Богородицы» (1910), «Страсти Господни» (1906) и «Светло-Христово Воскресение» (1908). На первый взгляд в них очевидно восхищение истинной человечностью страдающего Христа, концентрация на его отчаянии [Ремизов 1910–1912, 7: 124 и сл., 131] и на соках телесных: «Где гвозди вбивали, там текла кровь. Где вязали поясом, там лился пот. Где клали венок, там капали из

---

[103] В почти научной манере он раскрывает свои источники: [Тихонравов 1863] и [Веселовский 1883].

[104] Ср. с церковнославянской версией (Флп 2:7): «себе оумалилъ» (2.2.2).

глаз кровавые слезы» [там же: 129] (ср. Иоан 11:35, 19:34). Евхаристический анамнез этих телесных соков Ремизову ясен: «Кровь — вино. Пот — миро. Слезы — пшеница» [Ремизов 1910–1912, 7: 202].

Протест вызвал в первую очередь не столько этот откровенный натурализм, сколько детализация описания мертвого тела Христова в выражениях: «на Кресте пригвожденный обезображенный труп» [там же: 134] и «оскаленный скелет в терновом венце» [там же: 133], который уже начинает разлагаться: «...чуялось, как под царской одеждой распадались омертвевшие суставы» [там же: 133]. Хотя реализм могилы привычен благодаря катехизису Филарета (см. 4.4.3.3), а обезображенность мертвого тела — благодаря (Ис 52:14), для эстетски-христианских ощущений Шляпкина и Иванова это было чересчур[105]. Если в других местах, где текст вызывает вопросы, Ремизов размещает сигналы, свидетельствующие о почитании христологических основ[106], то в вопросе мертвого Иисуса он доходит до пределов. В тексте «Страсти Пресвятыя Богородицы» он слишком глубоко проникается ощущениями триумфа бесов и порой (в парадоксальных формулировках) характеризует три дня Христа во гробе как безнадеж-

---

[105] Ср. замечание Мышкина в романе Достоевского «Идиот» перед базельским полотном Г. Гольбейна «Мертвый Христос во гробе», где изображен разлагающийся труп Христа: «Да от этой картины у иного еще вера может пропасть» [Достоевский 1972–1990, 8: 182]. Ср. о Достоевском и Гольбейне также [Holquist 1977: 103 и сл.; Stock 1995–2001, 3: 209–211]. Как выражение антидокетизма (см. 2.3.2.1) и реализма безобразного это интерпретирует А. Делл'Аста [Делл'Аста 1999: 260 и сл.]. Момент утрированного подчеркивания безобразного представляет собой распространенную провокацию: «обезображенное лицо» обнаруживается и в рассказе Л. Н. Андреева «Иуда Искариот» (1907) [Андреев Л. 1990, 2: 250], который из-за этого — помимо положительной роли домостроительства, приписываемой Иуде — подвергался критике.

[106] В пользу этого говорит, например, указание на добровольность страдания и на его сотериологический аспект: «Он волею шел на крестную смерть» [Ремизов 1910–1912, 7: 122]; далее см. [Уффельманн 2004: 217 и сл., 221]. Христологические парадоксы образуют риторическую основу текста Ремизова, крест Христов воспроизводится в хиазмах [там же: 223–225].

ные: «Нескончаемому царству Христову бесконечному — конец!» [Ремизов 1910–1912, 7: 120]. Это побуждает Грачеву усматривать здесь «тотальное торжество сил Зла, воцарившихся в мире» [Грачева 2000: 66]. Но в своем возражении Шляпкину Ремизов подчеркивает, что когда он выражает эмпатию, то речь идет об (ограниченном) восприятии людей, а не о бытийном высказывании [Грачева 1993: 161].

К тому же это не последнее слово Ремизова. «Страсти Пресвятыя Богородицы» заканчиваются прощением Марии: «“Господи, прости им, они не знали, что сделали”» [Ремизов 1910–1912, 7: 126], в конце «Страстей Господних» стоит литургическая формула прошения: «Помяни мя Господи, егда приидеши во Царствие Твое!» [там же: 113][107]. Но если Ремизов что и выпускает, так это воскресение — вещь сложнейшую для художественного изображения. Исполненные надежды заключительные фразы в «Страстях Пресвятыя Богородицы» и в «Страстиях Господних» указывают на это лишь косвенно. Только после упрека со стороны Вячеслава Иванова Ремизов в книжной версии «Страстей Господних» 1907 года вводит третий день как ограничение власти смерти:

> И до рассвета третьего дня, как *взойти* из Воскресной зари воскресшему солнцу и Ангелу *явиться* отвалить от гроба камень — *настать* Христову дню Пасхе, она [Смерть] не отходила от Креста животворящего — неутолимая Смерть прекрасная [там же: 135, выделено Д. У.].

Абсолютные инфинитивы сигнализируют одновременно об отложенном на будущее и об уверенности по поводу наступающего. Иванову этого оказывается достаточно [Грачева 1996: 92]; впрочем, ни он, ни Шляпкин, ни Грачева не верят уверениям Ремизова, что в своем использовании апокрифических источников он, несмотря ни на что, остается на почве православной христологии. Представление Ремизова о служении культурной —

[107] Как в обращении Димитрия Ростовского к литургическому хору, так и у Ремизова это означает кенозис авторства (см. 3.5.5.6).

а в данном случае: христологической — памяти [Ремизов 1909: 149; Baran 1987: 180; Поляков 2001: 68] очевидно включает неофициальные, радикально кенотические источники и приобретает тем самым провокативный оттенок.

4.3.9.5. Блок и неизбежная модель

В отличие от уже обсуждавшихся литературных текстов, где о связи с Христом дается сигнал уже в названии, поэма А. А. Блока «Двенадцать» (1918) хотя и пробуждает ассоциацию с 12 апостолами Христа (см. 4.5.6.2), однако на протяжении длительного пространства текста никак ее не использует, чтобы потом, под конец (в 12-й главе), с громким звоном литавр преподнести явление Иисуса — «Jesus redivivus» [Ziolkowski T. 1972: 22]:

Впереди — с кровавым флагом,
И за вьюгой невидим,
И от пули невредим, <...>
В белом венчике из роз —
Впереди — Исус Христос [Блок 1980–1983, 2: 324].

Сюрприз, который приготовлен здесь в тексте для ни о чем не предупрежденного читателя, соотносится, если верить дневникам, с ошеломленностью самого автора. В записи от 18 февраля Блок отказывается от дальнейших размышлений на тему того, был ли Христос в действительности с красноармейцами во время их марша. Интересно, по его мнению, только то, что фигура Христа напрашивается мнемонически: «Что Христос перед ними — несомненно. Дело не в том, “достойны ли они его”, а страшно то, что опять Он с ними, и другого пока нет; а надо Другого — ?» [там же: 238 и сл.]. Тем самым значение приобретает проблема оценки. Двумя днями позже Блок пишет:

> Страшная мысль этих дней: не в том дело, что красногвардейцы «не достойны» Иисуса, который идет с ними сейчас; а в том, что именно Он идет с ними, а надо, чтобы шел Другой [там же: 239].

Если на место Христа должен ступить Другой, у которого нет даже очертаний, не следует ли тогда расценивать мнемоническую фигуру Христа как чисто негативную — как «сомнительный переход освободительного разума [революции] к мифологии [христологии]» [Harth 1992: 31]?

Реципиенты из числа большевиков (и прежде всего Л. Д. Троцкий) не одобрили бы поэму, если бы в 11 главках, предшествующих финальному скандалу, не содержалось достаточно пассажей, в которых, судя по всему, «религиозное обесценивается» [Grübel 2001: 377]. Освобождение от религиозного «навеса» представляется там уже свершившимся: «...И идут без имени святого / Все двенадцать — вдаль» [Блок 1980–1983, 2: 321]. Противники 12 красноармейцев отмечены как «враг неугомонный» [там же][108]. Христианство — во всяком случае, в своих ритуальных проявлениях — трактуется как социально бесполезное: «От чего тебя упас / Золотой иконостас?» [там же: 321]. Но касается это не только официально-ритуальной области[109]; даже страстная жертва Христа от этого не избавлена: крест, представляющий собой ее важнейшую метонимию, должен быть отброшен: «Свобода, свобода, / Эх, эх, без креста!» [там же: 315 и сл.]. Как в православии, следуя Посланию к Римлянам, стих 6:3 и сл., «крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (ср. 3.3.3.4; 4.5.10.1), — что обряд превращает в троекратное отречение от сатаны и признание Христа, — здесь осуществляется в виде трехкратного повторяющегося рефрена антикрещения[110].

---

[108] Впрочем, в этом месте уже намечается поворот (в том числе и аксиологический) в направлении Христа, потому что врагом обычно называют Антихриста [Есаулов 2002: 166] — который в Апокалипсисе, как известно, предвозвещает возвращение Христа. Кроме того, И. А. Есаулов предлагает понимать время действия как «художественный аналог литургического времени от Рождества до Крещения (Богоявления)» [там же: 161].

[109] Как и в романе М. Горького «Мать» (см. 7.2.3.2).

[110] «Троекратное и не всегда в поэме внутренне мотивировауно повторяющееся: “Свобода, свобода. Эх, эх, без креста” мотивируется параллельностью троекратным в чине оглашения “Отреклся ли еси сатаны”. — Отрекохся, и “Сочетаешься ли еси Христу”. — Сочетаваюсь» [Флоренский 1931: 91].

За этим с виду однозначно направленным против Христова креста рефреном следует нечто, что поначалу могло бы звучать как продолжение пения без слов («Тра-та-та!»), но в конце поэмы оказывается звуком выстрелов: «Трах-тах-тах!» [Блок 1980–1983, 2: 315 и сл., 324].

Таким образом, красноармейцы оказываются преступниками. Марширующие «без имени святого» — безжалостные агенты разрушения [Есаулов 2002: 162]: «Ко всему готовы, / Ничего не жаль...» [Блок 1980–1983, 2: 321]. Их жертвы — все что угодно, но только не опасные враги-бесы: это изнасилованная и убитая проститутка Катька [там же: 318][111], запуганный до отчаяния буржуй да шелудивая, голодная собака. Рефлекс христианского сострадания жертвам, лежащий в основе идентификации с самоуничижением Христа, здесь, таким образом, представлен в полной мере. Христос тоже вводится как жертва, потому что в конце стреляют именно в него, см. [Есаулов 2002: 166]. Но оказывается, что для пуль он неуязвим. Поскольку текст Блока далек от выражения веры в воскресение, хотя эфемерная белизна фигуры может побудить к такой ассоциации [Erdmann-Pandžić 1998: 292], неуязвимый нематериальный Христос, возможно, есть как раз та мнемоническая фигура, о которой в дневнике так трепетно говорит Блок[112].

Уже в лице невинных жертв — проститутки и собаки — Христос в качестве жертвы (как мишень для выстрелов красноармейцев), получивший у Блока, по его характеристике, этот исключительный мнемонический ранг — это кенотический Христос, ср. также [Erdmann-Pandžić 1996: 321], а не независимый, надмирный Вседержитель. Это Блок разъясняет в другой своей записи: за несколько недель до этого (7 января 1918 года), накануне написания поэмы «Двенадцать», он радикально-кенотически описал Христа, назвав его «Грешный Иисус», а также: «Между ними Иисус — задумчивый и рассеянный» [Блок 1980–1983, 5: 232 и сл.].

---

111 Ср. христоформную проститутку Достоевского (5.2.6.3).

112 Именно за такой статус цитаты говорят кавычки на имени «Иисус Христос» в дневниковой записи (ср. [Есаулов 2002: 166]).

Это в весьма малой степени можно считать однозначно позитивным, и в столь же малой — однозначно негативным. Оценка самого Христа мало отличается от восприятия Блоком Октябрьской революции и пребывает в неопределенности[113]. Важным является — как Блок и отмечает в дневнике — необоримое присутствие фигуры, мнемонического величия Христа. Через применение кенотического образца к другим (собака, проститутка) в поле зрения попадает первичный образец Христа. Итак, у Блока — при совершенно других обстоятельствах, чем у В. Г. Сорокина (10.9.1) — речь идет об аксиологически беспомощном, или нейтрализованном, обращении к Христу.

Такие тексты, как «Двенадцать», которые занимают периферийное положение на обочине эксплицитного и аксиологически недвусмысленного обращения к Христу в русской литературе, наверное, не относятся к истории ценной с христианской точки зрения «русской литературы о Христе»[114], однако являются важной частью истории культурных трансформаций уничижения Христа.

4.3.9.6. Календарные памятки Бродского

Мнемонический автоматизм домысливания Христа, который описывает Блок, в годы советской власти редуцируется, но не преодолевается полностью (см. 8–10). Одновременно с этим падает христологическая заостренность Христовых праздников как неприступной крепости из-за той волны коммерциализации этих праздников, которая захлестывает западные культуры в XX веке. Однако мнемоническая сила церковного календаря сохраняется. Так, собранные в томе «Рождественские стихотворения» стихи И. А. Бродского периода с 1962 по 1995 годы датируются всякий раз январем (в раннем творчестве) или декабрем (в поздний

---

113 См. [Есаулов 2002: 167]. Амбивалентность признает даже Дунаев [Дунаев 2001–2003, 5: 284], который усматривает в поэме «Двенадцать» «предел и завершение блоковского демонизма» [там же: 285].

114 Однако Вольфганг Казак посвящает Блоку несколько страниц [Kasack 2000: 155–160].

период). Сдвиг с января на декабрь отчетливо связан с эмиграцией будущего нобелевского лауреата (1987); рождественскую тематику навязывает ему календарь праздников светского круга его жизни — сначала юлианский, затем грегорианский. Коммерциализацию Рождества и убывающую христологическую силу памяти календаря Бродский обсуждает в стихотворении «Речь о пролитом молоке» (14 января 1967 года):

> Я пришел к Рождеству с пустым карманом.
> Издатель тянет с моим романом.
> Календарь Москвы заражен Кораном
> [Бродский 1992: 8].

В стихотворении 1968 года, озаглавленном «Anno Domini», Бродский подробно останавливается на вытеснении догматических смыслов:

> ...нимб заменяют ореолом лжи,
> а непорочное зачатье — сплетней,
> фигурой умолчанья об отце... [там же: 24].

При доминировании столь сильной декомпозиции знаменательно, какие именно элементы евангельской истории еще допускают позитивную идентификацию — а именно кенотические, такие как скудость пещеры, где родился Иисус [там же: 37], преследование Ирода, бегство в Египет и пребывание в пустыне (шифр опыта изгнания [там же: 42]). Земное преследование оборачивается уверенностью в чудесном спасении: «Знал бы Ирод, что чем он сильней, / тем верней, неизбежнее чудо» («24 декабря 1971 года» [там же: 28]). В стихотворении «Presepio» для Бродского фигурка сосущего молоко младенца достигает того же преображения:

> ...и самая меньшая [фигурка] пробует грудь.
> И тянет зажмуриться, либо — шагнуть
> в другую галактику, в гулкой пустыне
> которой светил — как песку в Палестине [там же: 41].

4.4. Русская христология

Как и художественные образы Христа, дискурсивное обсуждение христологии также проходит путь развития от нормативной презентации в Древней Руси до проектов Нового времени, находящихся на грани допустимого православием.

Не все из того, что может быть отнесено к понятийной истории самоуничижения, стоит автоматически причислить к теории кенозиса в узком смысле этого понятия (1.2). Даже в истории богословия уместно разграничение узкого и широкого применения термина «кенозис» и связанных с ним представлений (см. 1.2.5). Русский мыслитель М. М. Тареев, занимающий достаточно изолированное положение в русском богословии [Röhrig 2005], — один из немногих, кто ведет систематическую дискуссию по поводу кенозиса, тогда как у многих других русских богословов освоение аксиологии позитивного самоуничижения осуществляется в весьма свободной форме[115].

Однако же это в меньшей степени рефлекс метафоризации феномена кенозиса в истории русского богословия, нежели всеобщая блокада рецепции (*Slavica non leguntur*[116]), по причине чего в большинстве западных работ по истории теории кенозиса русская кенотика игнорируется[117].

---

115 В этом очерке русской христологии академическая догматика играет подчиненную роль. Вместо нее привлечены полутеоретические жанры. Для узкого понятия догматики, каковым оно преподносится в качестве особой дисциплины со времен Фомы Аквинского в западной церкви, в русской религиозной и богословской истории вряд ли найдется некий аналог.

116 Славянское не читается.

117 То скудное место, которое у Рёрига [Röhrig 1996] и Флогауса [Flogaus 1999] отводится ключевым понятиям кенотики и соответствующим разделам в новых изданиях больших немецкоязычных конфессиональных энциклопедий, — говорит само за себя. Единственный, кто довольно рано удостоился внимания за пределами православной среды, — это С. Н. Булгаков (соотв. [Henry P. 1957: 144–156]).

4.4.1. Греческое наследие и самостоятельное русское развитие

Эта черта, как и другие особенности русской христологической догматики, связана с общими чертами православного богословия только в некоторых, иногда совсем не главных пунктах. Только в ранний период до середины XVI века бесспорно доминирует диктат переноса византийских теорем, но и здесь существует проблема избирательной рецепции [Rothe 2000: 50]. В этот временной период Русская православная церковь, пусть эпизодически и опосредованно, но выигрывает оттого, что в греческой патристике христология обсуждается острее (и оттого точнее), чем в западной церкви (ср. 2.3). В религиозной философии XIX и раннего XX века русская кенотическая христология, наоборот, получает самостоятельный статус.

4.4.1.1. К проблематике панправославной христологии

Ключевые постулаты христологии вызывают меньше споров между представителями христианских конфессий, стоящих на основах халкидонизма (2.8.4.2), нежели, к примеру, постулаты пневматологии, мариологии и таких придатков христологии, как теология образа, учение о Тайной вечере и т. п. Учение о двух природах и парадокс — это основополагающие компоненты всех европейских христианских конфессий, а их сужение в докетизме (см. 2.3.2.1), патрипассианстве (2.3.3.1) или монофизитстве (2.7.4.2) успешно маргинализировано всеми этими конфессиями похожим образом. Контроверсивный интерес богословов к проведению на базе догм границы между восточной и западной церквами сравнительно плохо приживается в христологии.

Исходя из этой ретроспективы, внушаемая идея о том, что имеется нечто такое, что можно расценить как панправославную, отличную от западно-церковной и идентичную для всех православных национальных церквей христологию, — это историософский конструкт. Он связан с описанием православной церковью самой себя как верной охранительницы раннехристианско-

го наследия[118]; православный историософский традиционализм позиционирует ее как стоящую вне истории, не затронутую никакими переменами, панхронно идентичную субстанцию, ср. [Uffelmann 1997]. В то же время не только распри между православными церквами-сестрами, см. [Slenczka 1980: 554], или затаенная вражда по отношению к преимущественно либеральным православным в западных странах, но и догматическая христология свидетельствуют о том, что ни в плане предполагаемых временных рамок, ни в пространственном смысле эти представления об идентичности субстанции не состоятельны.

Конечно, спору нет, что определенные догматические решения, базовые для православия, накладывают свой отпечаток и на русскую христологию. Сюда относится, например, общеправославный отказ от включения *filioque* (исхождения Духа Святого также и от Сына) в Символ веры, в чем кристаллизовалось культурное отчуждение восточной и западной церквей, выразившееся в схизме 1054 года. Этот отказ обладает определенными кенотическими импликатами, в тех пределах, в каких подчеркивает монархию Отца и тем самым продвигает представления об уничижении относительно Сына. Кроме того, сюда относится ключевая для русской иконографии метонимия Христа, выражаемая в Марии как Богородице или Богоматери, которая является определяющей для мариологической терминологии всех православных национальных церквей (ср. 2.8.4.1; 4.5.6.4). Но при этом речь идет об опосредованных связях с Христом.

Что касается русской кенотической христологии, то общая характеристика православия как раз скрывает русскую специфику. Чтобы постигнуть русскую христологию, нужно, во-первых, опираться на ключевые постановления Вселенских соборов[119],

---

[118] Установка на абсолютную неизменность традиции приводит в XVII веке к расколу (см. [Nieß 1977: 89–101]; о расколе см. 4.5.9.1 и 5.4.3.2). К постулату неизменности причастен — *mutatis mutandis* — также тезис Федотова о кенозисе, который сформулирован с сильным перегибом в сторону терминов исторической непрерывности и в недостаточной степени — в понятиях перемен (1.1.6).

[119] О рекуррентном характере догматического дискурса см. 1.7.1.

а во-вторых, выявить русскую культурную специфику; напротив, вряд ли поможет попытка, вооружившись предположительно панправославными и, возможно, не разделяемыми западной церковью признаками, ввести некий промежуточный уровень между европейским христологическим общим наследием и русской инкультурацией.

4.4.1.2. Христология без кенозиса, «жизнь во Христе» без подражания?

Так что для нас было бы более чем проблематично пытаться приписать русскому православию, как члену панправославного племени, некие воображаемые основные черты, как это делает Р. Флогаус, который — со ссылкой на В. Н. Лосского — противопоставляет триадоцентризм христоцентризму [Flogaus 1999: 307], а божественную природу Христа — концепции *imitatio* [там же: 308][120], и наконец, отводит Вседержителю в православии более важную роль, чем Распятому [там же: 310][121].

Против триадоцентризма, отказа от *imitatio* и доминирования Вседержителя, то есть против «асимметричной христологии», обременяющей Бога[122], выступает в своих оценках Ю. Тыцяк:

---

[120] Один из главных источников острой полемики по этому поводу содержится у П. А. Флоренского в труде «Столп и утверждение истины» (1914): «Он [Христос] — не ходячее нравственное правило, но и не модель для копирования; Он — начало новой жизни...» [Флоренский 1914: 232]. В примечании к этому положению Флоренский — ссылаясь на Игнатия Брянчанинова — полемизирует против учения об *imitatio* как католического заблуждения [там же: 723 и сл. прим. 400].

[121] Что касается предполагаемого триадоцентризма, то Онаш представляет противоположный тезис о христоцентризме [Onasch 1962: 240], но относительно Вседержителя соглашается с Флогаусом [там же: 244]. Есаулов также высказывается в пользу христоцентризма [Есаулов 1999: 380 и сл.], однако в продолжение этих рассуждений вырабатывает особую позицию понимания несовершенства [там же: 382 и сл.] — то есть делает кенотический вывод.

[122] Так пишет К. Кюнкель [Künkel 1991: 102 и сл.] о христологическом мышлении Флоровского; к нему среди прочих примыкает Рёриг, который объявляет это главной особенностью православной христологии [Röhrig 2000: 297]; Фельми также обращается к этому понятию Флоровского, чтобы в заключение привести аргументы в пользу воплощения и кенозиса [Felmy 1990: 62].

> В восточной сотериологии <...> на первый план выступает прежде всего вочеловечивание. Воплощение — это великая теофания. Она есть бытийное слияние двух миров, небес с землей. Вся жизнь Иисуса — это одно большое воплощение, все более глубоко идущее осуществление вочеловечивания. Да и смерть Иисуса — это, собственно говоря, кульминация вочеловечивания, последняя глубинная форма выражения Бога, вступающего в круговорот времени. В умирании Иисуса его страдания прорываются самым глубоким образом. Бог, исполненный жизни, принимает на себя образ смертного человека в его глубочайшем унижении [Tyciak 1971: 247 и сл.].

По следам Лосского идет А. Мацейна, который хотя и ставит кенозис в самый центр христанского учения [Мацейна 2002: 114], то есть опирается в своих взглядах на догматическое поле Тыцяка, но с упрямым богословским пылом толкует «подражание» как западную экстернализацию и постулирует предполагаемую чисто внутреннюю любовную связь православных с Христом [там же: 163–173], благодаря которой человек достигает полностью пассивного восприятия исканий Господом человека [там же: 175].

Напротив, тезис Тыцяка представляет собой панправославное расширение культурно-специфической гипотезы Федотова, согласно которой кенотическая модель является в широком смысле определяющей для русской культуры. Флогаус, со своей стороны, придерживается мнения, что русская кенотическая христология восходит прежде всего к западному влиянию [Flogaus 1999: 308 и сл.], что является прямой противоположностью по отношению к тезису Федотова, который связывает кенотику — исключая только Мартина Турского [Федотов 1996–2013, 10: 73–86] — главным образом с Россией (1.1.4).

4.4.1.3. Мистическое следование, или практическое подражание в России

Между тезисом Федотова о кенозисе и мистическим внушением Лосского пролегает, таким образом, непреодолимая пропасть. Осуществляется ли связь с Христом в осязаемых культурных

практиках, в подражаниях тем земным элементам кенозиса Христа, которые доступны для подражания, со своего рода «энтелехией» следования Кресту [Zenkowsky 1951: 64]? Или же эта связь заключена в чисто внутренней связи, провозглашенной как «жизнь во Христе» или как «объединение с Христом» [Мацейна 2002: 180], с помощью внутренней «установки» [там же: 181][123] без социальных последствий (см. 3.2.6)?

Уже по культуролого-риторическому складу этой работы ясно, что преимущественная роль в ней должна отводиться подражанию Христу, считываемому в знаках и практиках, а не духовности, которую уловить сложно (3.2.6.5). Учитывая невероятную продуктивность христоформного габитуса подражания в страданиях (см. 5.2), Г. Подскальски находит тезис Лосского об отсутствии подобного подражания Христу в восточной церкви «до сих пор абсолютно невразумительным» [Podskalsky 1999: 222].

Но как обстоит с этим дело в русской христологической догматике? И, возможно, что касается догматического и религиозно-философского дискурса, прав Флогаус, говоря, что божественность Христа для православной, как и для русской христологии важнее, чем его уничижение?

4.4.2. Переводная литература по догматике

4.4.2.1. Сборничная литература

Преобладающим на протяжении столетий вместилищем христологической догматики в древневосточнославянской, а затем и в древнерусской культуре является сборничная литература: богослужебные типиконы, четьи минеи, сборники и флорилегии[124]. По большей части догматика помещена там в литургический контекст. Только в более поздний период все большее влияние начинает приобретать индивидуальное чтение. Богословские комментарии, которые имели целью вызывать

---

[123] Ученик Лосского И. Ф. Мейендорф также противопоставляет «внутреннего человека» внешней «модели подражания» [Meyendorff 1981: 520].

[124] Именно прагматика сбора базовых текстов показывает, что русская культура «здесь крайне консервативно сохраняет византийское наследие. Отчетливее всего это проявляется во флорилегиях» [Marti 1984: 142].

отклик за пределами литургического действа, поначалу в любом случае играли второстепенную роль; неполный комментарий к Апостолу, в котором, к примеру, отсутствует Послание к Филиппийцам, впервые фиксируется в Ростове в 1220 году [Алексеев 1999: 38]. Вопреки функциональной второстепенности рефлексии, «сферой, которая по одним только количественным причинам занимает второе место [после богослужебной повседневной литературы], являются сочинения отцов церкви...» [Schmidt 2002]. Наибольшей популярностью среди них пользуются сочинения Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Ефрема Сирина и Андрея Критского [Rothe 2000: 50 прим. 152], причем три первых автора зафиксированы уже в «Изборниках» 1073 и, соответственно, 1076 годов.

Среди переведенных текстов названных отцов церкви различаются три жанровых направления; в русском восприятии святоотеческой литературы основной акцент приходится, во-первых, на (немногочисленные) тексты по догматике в узком смысле слова — показательны в этом плане в меньшей степени классические документы христологических споров[125], нежели их сборное описание у Иоанна Дамаскина (4.4.2.2). При этом полемические вопросы древней греческой христологии остаются «законсервированными»[126].

Более значительна в количественном плане рецепция паренетической гомилетики [Rothe 2000: 49], а также греческой и сирийской монашеско-аскетической литературы [Hannick 1983: 1206]. И в первом, и во втором случае очевидно, что основной причиной перевода является задача использования для действа и призыва, причем границу здесь иногда провести очень сложно. Отчетливее всего это заметно на примере разнообразного применения сочинений Ефрема Сирина для монашеских и внемонашеских паренетических целей (4.4.2.3).

---

[125] Образцовый христологический текст «Томос Льва» (см. 2.8.4.2) переведен на церковнославянский язык Феодосием Греком в XII веке [Podskalsky 1982: 179 и сл.].

[126] Более новые византийские мотивы встречаются преимущественно в межконфессиональной полемике против латинян [Podskalsky 1982: 171].

4.4.2.2. Иоанн Дамаскин

Что касается непаренетической (или не первично паренетической) части восточнославянской рецепции греческой христологии, то догматика Иоанна Дамаскина стоит на первом месте [Weiher 1987: VII]. Ее особый статус отмечен 14 переводами [там же: XIII–XVI]. «Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина было впервые переведено на староболгарский ранее 893 года экзархом Иоанном [Sadnik 1967–1983, 1: VII] — этот перевод был широко распространен у восточных славян, но он страдает неполнотой. Среди прочего в нем отсутствует бо́льшая часть христологических глав третьей книги[127], выпущена также христологическая глава 18 из четверой книги [там же: 3: 82 и сл.]. Впрочем, в первой главе третьей книги, переведенной экзархом Иоанном, содержится изложение Иоанном Дамаскином догмы самоуничижения второй ипостаси. В церковнославянском переводе парадоксы сильно подчеркиваются; Христос провозглашается тем,

> ...иже единосоущьнъ оцю и стмоуꙇмоу дхоу, прежевѣчьныи, безначальнъ, иже въ начатъкъ бѩаше и ѿ ба и оца сыи и бъ сы иже въ образъ бжии сы преклонь снса съниде, се ѥсть непооубожения емоу высость непооубоженѣ пооубожимъ сънидеть къ своимъ рабомъ съшьствїе неизглаголемо же и постижимо. се бо являеть сходъ и бъ сыи съвршенъ члкъ съвршенъ будеть ти творить ся еже всѣхъ новыихъ новѣе, ѥже едионо ново подъ слнцьмь, имъже бесконьчьная си бжия ѩвляѥть ся. чьто боле еже быти боу члвкоу? и слово плъть безъ изврата бысть отъ стго дха и мария стыѩ приснодвы бця [там же: 2: 142 и сл.][128].

[127] Между третьей главой третьей книги и четвертой главой четвертой книги зияет лакуна [Sadnik 1967–1983, 2: 150 и сл.].

[128] «...единосущный со Отцом и Святым Духом, предвечный, безначальный, Который был в начале, и был у Бога и Отца, и был Богом, Иже во образе Божии сый, наклонив небеса, нисходит, то есть неуничижимую Свою высоту неуничиженно уничижив, нисходит для пользы Своих слуг таким снисхождением, которое было и неизреченно, и непостижимо; ибо это обозначает слово: нисхождение. И, будучи совершенным Богом, Он делается совершенным человеком, и совершается дело, новейшее из всего нового, дело,

Новый перевод был создан при князе Андрее Курбском в XVI веке; первый печатный выпуск в Москве датируется 1665 годом. Продолжающийся в Новое время процесс рецепции догматики Иоанна Дамаскина позволяет предполагать, что попытку перевода делал и Паисий Величковский [Weiher 1987: XVI] (ср. 5.3.6.3).

4.4.2.3. Ефрем Сирин

Особую популярность Ефрема Сирина в России обосновывает Достоевский, когда в «Дневнике писателя» провозглашает, что в молитве Ефрема Сирина «Господи, владыко живота моего» уже содержится «*вся суть христианства*, весь его катехизис»; «...народ знает эту молитву наизусть» [Достоевский 1984, 26: 151, выделено в ориг.]. Каноническая значимость Ефрема среди прочего наглядно проявилась и в том, что единственное собрание сочинений Ефрема Сирина на современных живых языках — это русскоязычное издание 1907 года, которое было факсимильно переиздано в 1993 году. Задолго до этого Ефрем Сирин был обширно представлен в сборнике «Великие Четьи Минеи» (см. 4.3.6), где содержатся два различных перевода его сочинения «Слово святого Ефрема о пользе души и о смиирении» [Weiher/Šmidt/Škurko 1997: 61ab–61cd, 63ab–63cd]. То же касается великого переводческого труда Паисия Величковского (см. 5.3.6.3) — русского издания греческой книги «Добротолюбие» (Φιλοκαλία), где Ефрему Сирину отведено более 200 страниц [Добротолюбие 2004, 2: 379–600].

В народных жанрах, таких как флорилегии, его паренеза смирения также была широко популярна. При этом концепции, явно являющиеся более древними, например перевернутая логика заповедей блаженства (см. 2.5.1), удостоверяют именем Ефрема Сирина [Цветник 2002: 144]. Наряду с этим к цитатам Ефрема

которое одно только — ново под солнцем и через которое открывается беспредельное могущество Божие. Ибо что больше того, что Бог сделался человеком? Слово, не потерпев изменения, стало плотью: от Святого Духа и Святой Марии, Приснодевы и Богородицы» [Иоанн Дамаскин 2003: 89] (пер. с гр.). Ср. [PG 94,984BC].

существует поэтический творческий подход, как, например, приведенная ниже цитата из «Цветника» на 2002 год: «Кто хочет сдвинуть камень, тот не сверху, а снизу подложит рычаг, и тогда легко поворотить камень. — Это образец для смиренномудрия» [там же: 142]. В наследии Пушкина встречается парафраз столь превозносимой Достоевским молитвы со следующим пассажем: «...дух смирения, терпения <...> мне в сердце оживи» [Пушкин 1937–1959, 3: 421].

4.4.3. Между эстетикой и катехетикой. Официальная и неофициальная кенотическая христология

Сколь впечатляющими представляются культура перевода и освоение сочинений греческих отцов церкви и сирийских отцов монашества, таких как Иоанн Дамаскин и Ефрем Сирин, в Древней Руси, столь же отрезвляющим оказывается знакомство с ситуацией, касающейся оригинальной литературы по догматике, сохраняющейся надолго и в Новое время, см. [Podskalsky 1982: 170]. Имеется «в высшей степени загадочное молчание самостоятельной русской мысли вплоть до XVIII века, если не принимать во внимание некоторые исключения» [Evdokimov P. 1970: 36]. Херманн-Йозеф Рёриг прав в этом плане, утверждая:

> Вплоть до первой половины XIX века богословское обсуждение кенозиса [в России] характеризуется *тесным соединением двух тем: самоуничижения Христа с практической жизнью христианина* исходя из настроя униженного Христа [Röhrig 1997: 496, выделено в ориг.].

Слабость русского аргументативного богословия меняется лишь начиная с XVI века благодаря отдельным проблескам вроде «Просветителя» Иосифа Волоцкого (1502–1504)[129] или работ богослова (греческого происхождения) Максима Грека. «Просветитель» Иосифа Волоцкого закладывает основу защиты истинного вочеловечивания и истинного страдания Христова

---

[129] С христологической точки зрения особенно показательна четвертая книга [Иосиф Волоцкий 1903: 139–169].

в русских богословских трактатах. Мишень его нападок — жидовствующие, секта, отрицающая воплощение Христа (см. 5.4.3.1): «...ннѣ еретици имuть глюще, яко не побаеть Бгоу Самомu наземлю снити...» [Иосиф Волоцкий 1903: 150][130]. Он же, напротив, неоднократно опираясь на апостолов Павла и Петра, отстаивает вочеловечивание: «...Слово плѡть бы...» [там же: 142][131] и страдание Христа во плоти: «Хс пострада за ны плотїю...» [там же: 145][132]. Для Иосифа Волоцкого из этого следует паренеза следования Христу в плане готовности к страданию и кенотическая простота: «...простѡтѣ и смиренїю являетсѧ Бгъ» [там же: 169][133].

К разбирающимся в догматике одиноким голосам Иосифа Волоцкого и Максима Грека можно добавить столь же одинокие голоса, расширявшие проблематику, такие как инкарнационно-богословская аргументация И. М. Висковатого по поводу икон (4.6.8.3). Не менее показательно для кенотического богословия, чем доводы Висковатого, также послание Парфения Юродивого XVI века, которое либо приписал себе Иван Грозный, либо оно действительно было написано им под псевдонимом (см. 5.4.1.4) и в ходе диспута Ивана Грозного с проповедником богемских братьев Яном Рокитой в 1570 году распространено на латинском языке [Лихачев 1972: 12 и сл.; Slenczka 1980: 520–524][134]. Автор этого послания приводит аргументы, направленные против осужденного как ересь учения Феодосия Косого, согласно которому Иисус — не Бог, а всего лишь «посредник» Бога, не заслуживающий никакого поклонения [Lasitzki 1582: 44], и ссылается на метафизическое нисхождение Христа (цитируя христологи-

---

130 «Очевидно неистовство, неисцелимо безумие нынешних еретиков, говорящих, что не подобает Богу Самому сходить на землю...» [Иосиф Волоцкий 2011: 112, пер. со сл. Е. В. Кравец, Л. П. Медведевой].

131 «...Слово стало плотию» [Иосиф Волоцкий 2011: 106, пер. со сл. Е. В. Кравец, Л. П. Медведевой].

132 «Христос пострадал за нас во плоти...» [Иосиф Волоцкий 2011: 108, пер. со сл. Е. В. Кравец, Л. П. Медведевой].

133 «Простоте и смирению является Бог» [Иосиф Волоцкий 2011: 127, пер. со сл. Е. В. Кравец, Л. П. Медведевой].

134 По поводу традиции см. [Jelínek 1978].

ческую перикопу Послания к Филиппийцам и деяния Халкидонского собора [там же: 41]), чтобы причислить воплощение Христа к воздействию Триединства как акта домостроительства:

> Missionem autem intellige, non humilitatem, sed unicam Patris & Filii & Spiritus Sancti voluntatem, unicus tamen hac in trinitate filius verbum Dei, praedestinata carne mysterii, sui peperit hominibus salutem, cum Patre & Spiritu S.[ancto]... [там же: 45][135].

Успешно изгнаны были не только христологические ереси вроде этой, приписываемой Феодосию Косому, но и серьезные христологические рассуждения, как в случае Висковатого, что привело к некоей христологической стагнации и эффекту сохранения существующего.

Там, где с конца XVIII века можно говорить о самостоятельных достижениях в сфере догматики, толчком к ним послужила аскетическая литература, и в первую очередь — прямиком с Афона, как это наблюдается у Паисия Величковского (5.3.6.3). В ходе новой рецепции греческих святых отцов в оригинальном русском богословии (а не только в переводной литературе, литургической и повседневной практике) также развивается кенотическая христология[136]. Однако привилегированное место кенотики находится — уже у Паисия Величковского — на периферии церкви. «Поэтому в качестве *корней богословского учения о кенозисе* прежде всего стоит учитывать элементы *секулярного мышления*, которое, правда, имеет христианскую подоплеку» [Röhrig 1997: 493, выделено в ориг.]. Здесь начиная с 1830-х годов прежде всего активны богословы-любители и философы. Своим величайшим взлетом на рубеже XIX–XX веков русская кенотика

[135] «Понимай это как весть, не как приниженность, а как единую волю Отца, Сына и Святого Духа; однако в качестве единственного в этой Троице Сын, который есть Слово Божье, через предопределенную плоть своей мистерии добыл спасение для людей, вместе с Отцом и Святым Духом...»

[136] Как, к примеру, это имеет место в лютеранстве еще в XVI веке, и потом повторяется в XIX веке благодаря толчку со стороны Эрлангенской школы и ее англосаксонской рецепции (см. 2).

также обязана религиозным философам. Философское осмысление ими православной христологии приводит затем «к вторичному, “отрефлектированному” кенозису» [Kissel 2004: 73][137].

4.4.3.1. Русская аскетика

Как мы видели (3.3.3.2), практики монашеской аскезы одновременно имеют с кенозисом черты сходства и некоторое напряжение. Этот систематический аргумент подтверждается при взгляде на русскую монашескую аскетическую традицию. Текстовая основа аскетики пришла на русскую почву вместе с освоением канонического труда Иоанна Лествичника «Лествица, возводящая на небо» (Κλῖμαξ τοῦ παραδείσου, VII век). «Лествица» содержит как концепцию отречения (Первая ступень) [Иоанн Лествичник 2002: 26–42], так и концепцию одухотворения, свойственную аскезе. Алфавитный указатель русского издания 2002 года показывает, насколько серьезно русская аскетика прибегает к этическому кенозису; только ссылки на понятие «смирение» занимают семь страниц [там же: 641–648].

Еще к периоду Киевской Руси относятся два масштабных документа по аскетике: «Киево-Печерский патерик» и аскетические проповеди Кирилла Туровского [Podskalsky 1982: 149–170][138]. Впрочем, как показывает М. А. Моррис, авторы патерика Поликарп Печерский и Симон, епископ Владимирский, не были едины в своей оценке аскетизма [Morris 1993: 39–57]; аскетика в ранний период Киевской Руси остается скорее неофициальной [там же: 25], за ней закрепляется сомнительная репутация ереси (богомильского дуализма [там же: 53]). Подъем собственно русской аскетики фактически начинается только с рецепции исихазма [там же: 76–78], прежде всего посредством второго этапа южнославянского влияния при Ниле Сорском (см. 5.3.5.4), и приобре-

---

[137] Эта рефлексия раньше была выражена слабо, как это отмечает также и Рёриг: «Взгляд на XIX век показывает: старая тема кенозиса в форме, *лишенной рефлексии*, но всерьез определяющей жизнь людей, фактически “носилась в воздухе” в русском духовном сознании» [Röhrig 1997: 493, выделено в ориг.].

[138] О Киево-Печерской лавре см. 5.3.4.3; о Кирилле Туровском 4.3.5.1.

тает динамику только в годы неоисихастского подъема старчества при Паисии Величковском и в Оптиной пустыни в XIX веке.

Аскетическая традиция благодаря практикам духовного узрения Христа — скажем, через Иисусову молитву (4.5.8.3) — тесно связана с Христом и, благодаря обширным ссылкам на греко-сирийскую монашескую литературу (см. 4.4.2.3), причастна к наследию христологии восточной церкви в той степени, какой в России вне монашества удается вновь достигнуть только к концу XIX века.

Осведомленность касательно сочинений отцов церкви изучена Х. М. Кнехтеном на материале деятельности Игнатия (Брянчанинова), ученика Леонида, впоследствии первого старца Оптиной пустыни[139]. Аскетические практики проходят по сочинениям Игнатия красной нитью — от труда «Аскетический опыт» до «Аскетической проповеди» [Игнатий 2002]. Понятие аскезы Игнатий прежде всего нерасторжимо связывает с душевными и духовными деяниями [Knechten 2003: 122], как «верховную добродетель» и «Божественную науку», населяющую «верхнюю часть сердца» [Игнатий 2014: 242, 246, 248]. В соответствии с этим, в его проповедях человеческая плоть играет преимущественно негативную роль, как нуждающаяся в просветлении [Игнатий 2002: 70–74]. Преодоление дуализма через свершение воплощения оказывается при этом на заднем плане. В аскетике Игнатия заложено возвышение как основное движение, что находится в противоречии с кенотическим вектором уничижения. Впрочем, Игнатий мыслит внутреннее возвышение через духовные упражнения, вполне вписывая их в кенотический контекст смирения и покаяния и цитируя при этом (Флп 2:8):

> Камень — Христос. Христос предстоит взорам ума нашего в Евангелии: предстоит Он взорам ума поведением Своим; предстоит взорам ума учением Своим; предстоит взорам ума заповедями Своими; предстоит взорам ума смирением Своим, по причине которого Он *послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя*. Тот возлагает на себя тяжкий

[139] См. [Knechten 2003: 9 и сл., 21 и сл.]. О Леониде см. 5.3.6.5.

> труд копания земли и углубляется в нее, кто, в противность влечению сердца, нисходит в смирение, кто, отвергая свою волю и свой разум, старается изучить с точностию заповеди Христовы и Предание Православной Церкви, с точностию последовать им; тот полагает в основание прочные камни, кто прежде и превыше всех других подвигов заботится о том, чтоб исправить и направить свою нравственность сообразно поведению, учению и завещанию Господа нашего Иисуса Христа [Игнатий 2014: 247][140].

Хотя он цитирует *sedes doctrinae* учения о кенозисе из (Флп 2:5–11), его дистанция по отношению к представлению о подражании самоуничижению Христа становится отчетливой также и потому, что он отговаривает Гоголя изучать «О подражании Христу» (*De imitatione Christi*) Фомы Кемпийского [Knechten 2003: 17 прим. 73]. Возможно, по той причине, что и сочинение Фомы Кемпийского представляет собой ступень в процессе интериоризации следования Христу (3.2.6.3), этот совет не принес плодов. Собственная неоаскетика Гоголя в существенной степени формируется под влиянием Фомы Кемпийского, ср. [Tschižewskij 1966; Schreier 1977].

Аскетике Игнатия во многом аналогично моральное учение Феофана Затворника, который в 1866 году сложил с себя епископский сан во Владимире, чтобы удалиться в келью, где он с 1872 года прервал практически все контакты с внешним миром, за исключением почтовой корреспонденции (см. 5.3.2). И у него основное внимание уделяется прежде всего падшему телу человека [Феофан 2001: 74–80] (ср. также [Pryszmont 1982: 372]), а кенозис Христа понимается как решающий шаг к исправлению этого падения через «одуховление» человека:

> Христос с помощью своего искусства исцеления не только примирил человека с Богом, но совершил обновление человека через собственную персону. Он стал истинно духовным человеком, в котором все подчинено духу [Pryszmont 1982: 373].

[140] О метафоре камня см. «Повесть о Варлааме и Иоасафе» (4.3.8.1).

Увязки с Христом, для которых у Феофана наготове невероятно широкая палитра формулировок [там же: 374 и сл.], относятся в первую очередь к этому духовному Христу. Только в абсолютном преклонении человека перед Христом повторяется для человека его служение, как толкует это Феофан в своих комментариях к Посланию к Филиппийцам [Феофан/Рудинский 2002: 519–547; Pryszmont 1982: 375 и сл.]. Кенотическое движение подражателя Христа, таким образом, происходит у Феофана Затворника в конечном счете из возвышения Христа, а не из его самоуничижения. В «сонаследстве Христу», которое Феофан выводит из крещения [Феофан 2002: 23], совершенный с этической точки зрения пример Христа ставится выше, чем кенотический мотив подражания страданию и кресту Христову [Pryszmont 1982: 379–381] (см. также [Felmy 1972: 70 и сл.]). В этом аспекте значима риторическая фигура *correctio* Я. Пришмонта, согласно которой «учение Феофана» может быть обозначено «как богословие подражания Христу, жизни во Христе и еще точнее — соединения с Христом» [Pryszmont 1982: 383].

Одна из последних версий русской аскетической традиции содержится в трудах философа С. С. Хоружего — в его написанном в 1978 году и до 1991 года курсировавшем только в самиздате «Диптихе безмолвия» (1991) и в его «аналитическом словаре» «К феноменологии аскезы» (1998). Точнее всего Хоружий формулирует свою миссию в программном предисловии к «Диптиху безмолвия». Традиционная «энергетическая антропология» аскетики восточной церкви, в особенности исихазм, вскрыла дремлющую в человеке «непостижимую способность и тягу к *преображению*» [Хоружий 1991: 4, выделено в ориг.], которая в конечном счете есть не что иное, как стремление к бессмертию [там же: 18 и сл.]. Отталкиваясь от этой духовной, «энергетической» стороны, человек способен причаститься к абсолютному [там же: 10]. Если у Игнатия и Феофана духовный подъем все еще привязан к кенозису Христа через страдание и сораспятие, то у Хоружего в позднесоветском контексте энергетическая сторона человека взмывает вверх, к лучшему, нематериальному миру, опираясь на собственные силы.

Таким образом, аскетика погружает кенотическую модель нисхождения с ощущением чисто внутреннего смирения в общий вектор возвышения, делает ее функциональной и тем самым ограничивает ее. Обуздывая таким образом динамику самоуничижения, аскетика вступает в конкуренцию с кенотикой.

4.4.3.2. К тезису аскетики и аскетизма

> Принцип уничижения, конечно, аскетический принцип. Но качество его, религиозное сознание его иное, чем в аскезе трудовой и героической.
> Самоуничижение одной стороной своей сближается с аскезой, т. е. с самоопределением (закон нищеты проистекает из обоих источников); но само по себе оно есть нечто большее, чем аскетическое средство: непосредственное выражение религиозного опыта, у Мартина [Турского] — сопереживания Христа.
>
> *[Федотов 1996–2013, 2: 97 и сл.]*

Однако чем заканчивается практический поединок, в котором «меряются силами» на «бранном поле» русской культуры аскетика и кенотика? Не является ли аскетика в таком случае — поскольку кенозису в аскетике придана функция части процесса — специфически русским культурным феноменом? Если у Т. Г. Масарика обнаруживаются скорее вялые попытки внушить нам что-то в этом направлении[141] и если новейшая американская культурология склоняется скорее к традиционному понятию отречения в аскезе, нежели к одухотворению [Morris 1993][142], то русская православная неоаскетика, к которой принадлежит Хоружий, стремится ретроспективно одухотворить русскую культуру. Бегство от мира и отрицание мира считается в этом течении лишь первым шагом [Kotelnikow 1999: 132] по «духовной лестнице» Иоанна Лествичника, которая в конце концов должна привести к обожению [там же: 131 и сл.] и включает смирение

---

[141] «Церковь сделала значимой монашескую мораль с ее аскезой» [Masaryk 1913, 1: 39].

[142] Касательно понимания аскезы как отречения и отказа см. 3.3.3.2.

только как частную функцию [там же: 133 и сл.]. Однако В. А. Котельникова выдает то, что, говоря о кенотической модели, ему приходится включать в нее Бориса и Глеба:

> В качестве религиозно-эстетического идеала аскезы христианская Россия освоила смирение очень рано и надолго. Об этом нам напоминает характер первых святых, Бориса и Глеба [там же: 134].

С другой стороны, Котельникову хотелось бы видеть функциональный момент самоуничижения в генералистской характеристике «русского», которую он вырабатывал, причем снова исключительно в аскетико-исихастском отречении от мира:

> У него [у русского] преобладает склонность смиренно самоустраняться из мира, окутывать себя бытийной наготой, которая, согласно непоколебимой вере русского человека, не постыдна, а оправдана перед Господом через аскетическую любовь к Христу, который уничижался ради нас до самой своей крестной смерти [там же].

Через парафраз из (Флп 2:6–8) вновь проникает кенотическая модель. Важнее того факта, что аскетика вряд ли может обходиться без кенозиса (ею же функционализированного), оказывается вопрос культурной досягаемости. И здесь Котельников может ссылаться только на Сергия Радонежского и на оптинских старцев [там же: 136–142]. Хотя эти данные существенно более поздние, чем модель святого страстотерпца, старчество Оптиной пустыни Киреевский, Достоевский, Соловьев могли воспринимать как аскетику, однако «аскетизация» Пушкина (для которой он не приводит никаких подтверждений [там же: 143]) явно контрпродуктивна для тезиса Котельникова об аскезе как движущей силе русской культуры.

Тезис об (одухотворяющей) аскетике как национально-культурном феномене образует обрыв с того скального гребня, на котором закрепился тезис о кенозисе; второй обрыв маркирован другой разновидностью аскезы — аскетизмом отречения. Утвер-

ждая, что аскетическая традиция в России не была значимо сильной, Федотов прежде всего опирается на аспект отречения:

> На среднем уровне русский аскетизм не достиг грандиозных вершин христианского Востока, ни даже, в некоторых отношениях, католического Запада. Вообще говоря, русский тип аскетизма отличается умеренностью, хотя эта умеренность может показаться крайностью нашим современникам [Федотов 1996–2013, 10: 345].

Федотов использует кенозис против такого рода аскетизма отречения:

> Кенотическая школа преподобного Феодосия предпочла умеренные аскетические подвиги <...> Аскетическая агрессивность школы Антония осталась одиноким явлением в истории русской святости: ею восхищались, но последователей не нашлось [Федотов 1996–2013, 10: 345 и сл.].

Очевидно, что кенотическая традиция занимает промежуточное место между аскетизмом отречения и аскетикой одухотворения; обе не могут обойтись без кенозиса и временами функционализируют его; и в том и в другом случае кенотическая традиция — как центрирующая — превосходит их по досягаемости[143].

4.4.3.3. Официальная катехетика (Филарет)

Сколь сильно монашеская аскетика (в том числе пространственно) дистанцировалась от официальной церкви, столь же ошибочным было бы все-таки рассматривать это практическое дистанцирование как выражение расхождений по основным догматико-христологическим вопросам. Эту мысль подтвержда-

---

[143] В качестве срединного пути, который открывается между про- и антикенотической позициями авторов «Киевского патерика» Поликарпом и Симоном (4.4.3.1), М. Моррис предлагает «Житие Феодосия Печерского» [Morris 1993: 57] — которое для Федотова является одним из основных подтверждений древнекиевской кенотики.

ет решение П. Хауптманна предварить свою историю русской православной катехетики цитатой приверженца аскезы Феофана Затворника:

> Если б кто, недоумевая, спросил: чего же нам держаться? — скажу вам то, что всегда говорил: возьмите православный катехизис, изучите его, напечатлейте в уме и в сердце истолкованные там истины и держитесь их неуклонно [Феофан 1995: 66; Hauptmann 1971: 13].

Таким образом, мы уже в XIX веке. Однако в сфере догматической христологии преобладание переводной литературы растягивается на более долгое время, чем в других жанрах сакральных письменных текстов (4.3–4.4.3.2). Вплоть до Нового времени это — переведенные из греческих источников или скомпилированные обзоры, такие как катены и синодики[144], в которых обычно были представлены догматические тезисы. Еще учение по догматике митрополита Макария «Православно-догматическое богословие» в христологическом разделе [Макарий 1895, 2: 40–187] является скорее компиляцией греческих взглядов, нежели самостоятельным теоретическим трудом (к тому же для кенотики оно малопродуктивно).

Можно спорить о том, не следует ли признать греко-латинско-немецкое «Православное вероисповедание» (*Confessio Orthodoxa*)[145] киевского митрополита Петра Могилы 1642 года не самостоятельным русским произведением и не является ли в таком случае первым собственно русским катехизисом «Первое учение отроком» Феофана Прокоповича 1720 года [Hauptmann

---

[144] См. [Steindorff 1994: 60 и сл.]. Синодику как типу текста до сих пор уделялось слишком мало внимания; важность этого жанра для традиции передачи догматических тезисов доказывает процесс Висковатого [Uffelmann 2007] (ср. 4.6.8.3). Традиция катен тоже изучена в России только рудиментарно (см. [Алексеев 2003]).

[145] В христологическом отношении бросается в глаза, что Петр Могила, несмотря на подчеркивание истинной человечности Христа [Dippmann 1991: 149] и бытийных парадоксов [там же: 154], заинтересован прежде всего в божественной природе Христа [там же: 143, 145].

1971: 15 и сл.]; в любом случае неоспоримо, что систематические формы изложения такого рода попадают в Россию только с польско-украинским влиянием XVII–XVIII века. Жанр катехизиса так и не стал в России особенно продуктивным; выпущенный митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым) в 1823 году и в 1839 году последний раз переработанный «Пространный христианский катехизис Православныя Кафолическия Восточныя Церкви» был перепечатан зарубежной церковью и до сих пор издается РПЦ МП [там же: 75, 82, 88; Филарет 2002]. Таким образом, следом за литургией Иоанна Златоуста катехизис Филарета может считаться самым распространенным источником христианского учения в XIX и XX веках.

Первая часть катехизиса Филарета, согласно традиционным правилам, следует логике Символа веры. С христологической точки зрения важны прежде всего разделы со второго по пятый. Второй раздел посвящен божественным предикатам Иисуса Христа — предсуществования (§ 139 [Филарет 2002: 153]; см. 2.2.5) и сущностного равенства с Отцом (§§ 137 и 145 [там же: 52, 54]); возможные ересиологические намерения, скрывающиеся за этими понятиями, Филарет вскрывает, отчетливо отметая арианство (§ 144 [там же: 54]; см. 2.7.2.1; ср. [Hauptmann 1971: 148]).

Филарет распространяется о богочеловеческих парадоксах, распределив их по разделам 2 и 3, начиная с божественно-земного двойного имени Иисуса Христа (§ 129 [Филарет 2002: 50 и сл.]) и включая пространственный парадокс о нисхождении и вездесущности («Бог сошел с небес, хотя Он, как Бог, вездесущ»; § 149 [там же: 55]) вплоть до учения о двух природах и волях:

> В Господе Иисусе Христе не одно естество. В Нем находятся нераздельно и неслиянно *два естества* — Божественное и человеческое и, соответственно этим естествам, *две воли* (§ 180 [там же: 62, выделено в ориг.]).

Совершенно отчетлива при этом опора на формулы Халкидонского собора (451) и их расширение в направлении диофелитства (см. 2.8.4.2 и 2.8.4.4). Завершение образует самый конденсированный парадокс «Богочеловек»: «И не два лица, но *одно лицо* — Бог

и человек вместе, одним словом, Богочеловек» (§ 181 [Филарет 2002: 61, выделено в ориг.]).

Этому соответствует колеблющееся движение между кенотическим натурализмом и частичным отказом от него: подчеркивание того взгляда, что Христос есть «совершенный человек» (§ 178 [там же]), нацелено против докетизма [Hauptmann 1971: 156]; с другой стороны, Филарет считает ограничение безгрешности и неизменности непреложным: «...Сын Божий принял на Себя плоть человеческую, кроме греха, и соделался человеком, не переставая быть Богом» (§ 176 [Филарет 2002: 61]; ср. 2.3.3, 2.7.3.4 и 2.8.4.3). То же движение вперед и назад касается человеческого рождения Иисуса:

> Хотя Господь Иисус Христос родился от Нее не по Божеству Своему, которое есть вечно, а по человечеству, однако Она достойно наречена Богородицей, потому что Родившийся от Нее был в самом зачатии и рождении от Нее, как и всегда есть, истинный Бог (§ 187 [Филарет 2002: 63]).

Это истинное рождение становится камнем преткновения для румынского переводчика катехизиса Филарета [Hauptmann 1971: 153], хотя Филарет впоследствии сворачивает на католическую мариологическую позицию и оказывается сторонником безболезненности родов и вечной девственности Марии также и *post partum* (§ 183 и сл., 189 [Филарет 2002: 62–64]; см. 10.5.4.3). Сильнее всего кенотический реализм проявляется у Филарета в связи с обоснованием истинности страдания, умирания, смерти и могилы:

> В Символе веры не только сказано, что Иисус Христос *распят*, но еще добавлено, что Он *страдал*, чтобы показать, что распятие Его было не одной видимостью страдания и смерти, как говорили некоторые лжеучители, но было подлинными страданием и смертью (§ 201 [там же: 69 и сл., выделено в ориг.]).

Ограничение же, согласно которому страдания совершались «по человечеству», напротив, вновь объясняется борьбой с тео-

пасхизмом и модализмом [Hauptmann 1971: 163] (см. 2.3.1.1 и 2.3.3.1).

Наконец, что касается цели самоуничижения Христа (ср. 3.0), то Филарет решается на ἀνακεφαλαίωσις (рекапитуляцию)[146], в то время как различные следы переработки показывают, что учение о сатисфакции необходимо было исключить [Hauptmann 1971: 157 и сл.]. Кроме этого, центральной для Филарета становится добровольность жертвенного страдания («восхотел пострадать»; § 203 [Филарет 2002: 70]), из которой он выводит паренезу участия в страдании и смерти. Во-первых, Филарет возводит это к аскезе — «Мы участвуем в страданиях и смерти Иисуса Христа <...> посредством распинания плоти своей с ее страстями и похотями» (§ 208 [там же: 74, выделено в ориг.])[147]; во-вторых, он подчеркивает функцию земного уничижения Христа как образца для подражания:

> Жизнь Иисуса Христа бывает для нас спасительной тогда, когда мы ей подражаем. Ибо Он говорит: *аще кто Мне служит, Мне да последствует, и идеже есмь Аз, ту и слуга Мой будет* (Ин 12:26) (§ 196 [Филарет 2002: 68, выделено в ориг.]).

Филарет позволяет себе только в высшей степени осторожные сравнительные оценки внутри инвентаря православной христологии. Эти акценты частично исчезают сами собой, так что осциллирующее движение и парадоксальность оказываются основными фигурами риторики Филарета.

Предостережения против такой осторожности в обе стороны, составляющей основной костяк катехизиса Филарета, выражает прежде всего религиозная философия XIX века [Hauptmann 1971: 13], которая иногда отчетливо отмежевывается от официальной катехетики[148] и от Филарета как главного богословского автори-

---

[146] Этой теореме он посвящает один из самых обширных параграфов — § 206 [Филарет 2002: 71–74] (ср. 3.0.6).

[147] Ср. также § 209, где подчеркивается аспект отречения [Филарет 2002: 75].

[148] Некоторые из религиозно-философских работ этого круга авторов, такие как появившаяся в изгнании вводная работа С. Н. Булгакова «Православие» [Булгаков С. 1989], сами преследуют цель, схожую с катехетикой.

тета того времени напрямую[149]. Официальная катехетика переходит к обороне, как свидетельствует об этом в своем труде Антоний (Храповицкий) «Нравственныя идеи важнейших христианских православных догматов», где митрополит Зарубежной церкви реагирует на И. Канта и Л. Н. Толстого [Антоний 1963: 25, 169] — стремясь подчеркнуть страдания Христа [там же: 40–47].

Написанный для простого читателя, 1350-страничный «Букварь школьника» 2004 года также включает в скрытый в богоучении христологический раздел ересиологию [Букварь 2004: 475 и сл.], чтобы дополнить компендиум в 50 страниц на тему «Ереси, секты, расколы», описывающий ситуацию вплоть до современной эзотерики [там же: 1326–1329]. Однако христологические парадоксы там показаны [там же: 478] через отдельное описание Христа в его божественной и человеческой природах — здесь компендиум становится вполне натуралистически «растянутым» [там же: 471 и сл.].

4.4.4. Философская кенотика

Если рассмотреть с точки зрения отхода от сильно рекуррентного (см. 1.7.1) догматического мейнстрима, то последовавшие позже кенотические элементы религиозной философии образуют лишь фрагмент русской философской христологии — и у соответствующих философов и богословов они представляют собой также не более чем фрагмент их мыслей[150]. Но о русской кенотической традиции вполне можно говорить[151].

---

149 «Не только благодаря своей долгой жизни (1782–1867), но и благодаря своему величию как свидетеля и верного хранителя традиции он заполняет собою весь XIX век. Все, что есть положительного, по-настоящему православного у выдающихся богословов, включая Хомякова, восходит к его проповедям» [Evdokimov P. 1970: 56].

150 Соответственно, такие ключевые аспекты, как учение о всеединстве, антирационализм, софиология или культурософия, которые для избранных нами философов являются определяющими, могут рассматриваться здесь лишь вскользь.

151 «Чекановский тоже заблуждался, утверждая перед Первой мировой войной, что православный Восток не знает прямых и последовательных приверженцев кенотизма. В русском богословии, со времен Феофана Прокоповича

4.4.4.1. Христосоматическая экклезиология (Хомяков)

Антиофициальный запал отчетливо проявляется в полемике А. С. Хомякова против «схоластики» официальной русской православной догматики, присутствующей, например, в труде «Православно-догматическое богословие» митрополита Макария, см. [Бердяев 1996: 55]. Толчок к обновлению русского богословия приходит снаружи, в лице Хомякова, богослова-любителя. Хотя Хомяков и изучал греческую патристику как автодидакт, но церковную стезю не избрал. Это сказывается на его выборе терминологии при описании метафизических категорий сущности Христа [Schultze 1979: 734].

Как и комментирующий литургию Гоголь (ср. 4.5.3.1–4.5.3.8), занимающий антиофициальную позицию Хомяков представляет собой ключевое соединительное звено в мнемонической цепи кенотической христологии. В своем экклезиологическом трактате «Церковь одна» (1846–1848, опуб. 1864) Хомяков обсуждает катехетические вопросы православия — от Никео-Цареградского Символа веры до учения о таинствах — в духе межконфессиональной полемики [Хомяков 1994, 1: 10–16][152]. Любительское богословие XIX века с лихвой компенсирует недостаток богословских трактатов, характерный для русской религиозной истории предшествующего периода.

Возмущение Хомякова направлено и против церковных учреждений, и против учения одновременно, против «иерархической структуры государственного православия и против его закосте-

---

находившемся под протестантским влиянием, кенотические импульсы отчетливо заметны, например, у Самуила Миславского, Сильвестра Лебединского и Феофана Горского. Подробно рассматривает святоотеческое учение о кенозисе *М. Тареев*. Чекановский также и не подозревал, что подвергавшийся сильным нападкам с его стороны и находившийся тогда под сильным влиянием Соловьева защитник “нового христианства” Сергий Булгаков позже в качестве священника и богослова станет самым выдающимся представителем русского кенотизма» [Schultze 1979: 743, выделено в ориг.].

[152] Любопытно, что экклезиология Хомякова находится под сильным влиянием труда И. А. Мёлера «Единство церкви» (*Die Einheit der Kirche*) [Onasch 1993: 37 прим. 3]. О дальнейших источниках воздействия на Хомякова см. [Schultze 1984: 333].

нелой школярской догматики» [Slenczka 1980: 534]. Примат учения клира оспаривается и «демократизируется» в вере:

> ...в вопросах веры нет разницы между образованным и необразованным, между лицом духовным и светским, между мужчиной и женщиной, между правителем и подданным, между господином и рабом... [Хомяков 1995: 91].

Точка зрения светского человека формирует эпицентр богословского мышления Хомякова, экклезиологию, в том плане, что для него церковный народ и клир только вместе образуют вожделенное соборное единство[153].

Единство церкви Хомяков обосновывает христологически, исходя из тела Христова. Подразумевая, что Христос после Пасхи не имеет больше видимого облика, экклезиология Хомякова, однако, выдвигает на передний план внутреннюю связь с Христом; следование Христу тесно увязывается с верой: «Веруя в слово обетования Божиего, назвавшего всех последователей Христова учения друзьями Христа и братьями Его и в Нем усыновленными Богу...» [Хомяков 1994, 1: 13]. Слова Хомякова о церкви как «теле Христовом» подчеркивают мистическую грань христологии (ср. [Schultze 1950: 92 и сл.]), а не кенотико-натуралистски-земную: именно в том пункте, где легче всего перекинуть мостик к кенозису, — в учении о евхаристии (ср. Hoffmann [2008: 51 и сл.]), — Хомяков аргументирует «антиреалистично, спиритуалистично или даже идеалистично» [Schultze 1950: 98] (см. также [Schultze 1948]).

Телесное самоуничижение *самого Христа* у Хомякова встречается, но он не является прибежищем его христосоматической экклезиологии.

> Конечно, Хомяков знает отречение и уничижение Спасителя; более того, он видит их в смысле протестантизирующего кенозиса; в его учении о спасении обнаруживается — так же, как в учении Лютера об оправдании — разрыв между

---

[153] См. о соборности [Zenkowsky 1951: 32 и сл.; Schultze 1984: 329 и сл.; Goerdt 1989: 172 и сл., прим. 12; Špidlík 1994: 125 и сл.].

> видимым земным и невидимым небесным мирами. Он спрашивает: «В какой форме явил себя Христос на земле?» И отвечает: «В неизвестной жизни бедного еврея, который закончил позорной казнью на кресте», кенотически поясняет он... [Schultze 1950: 96].

Радикально кенотически, хотелось бы сказать, — в комбинации с эмпатическим провозглашением возвышения униженного; ибо для Хомякова

> [б]есконечное существо, в котором ничто не абстрактно, а все есть реальность, становится во Христе существом ограниченным; и Христос, явясь во времени, но будучи вечною мыслью Отца, Христос — человек, подобный нам человек, заключенный в немощь, в неведение, в страдание и в искушение, восстает во всем совершенстве Божественной правды, единою силою Своей человеческой воли [Хомяков 1995: 204].

К кенотическим аспектам богословия Хомякова относится также его работа над переводом (Флп 2:6): в отношении дискуссионного понятия ἁρπαγμός[154] (хищение; см. 2.2.3.2) речь идет, считает Хомяков, о действии, а не о мнении [Хомяков 1994, 2: 328]. Поэтому Хомяков явно сознательно решается на перевод, приближающийся к арианскому субординационизму: «Поэтому

---

[154] Интерпретировать эту сложнейшую лексему в перикопе Послания к Филиппийцам пытается также П. А. Флоренский в работе «Не восхищение непщева. Филип. 2, 6–8. К суждению о мистике» [Флоренский 1994–1999, 2: 143–191]. Предложение Флоренского переводить это слово как «мистический порыв» или «экстаз» базируется на той интерпретации, что уничижение Христа по Павлу было поставлено в отношения противоречия с современными мистическими практиками экстаза (подъема до «богоравенства»). Впрочем, у Флоренского отсутствует пафос уничижения; гораздо более у него ощутима эмфаза, когда речь идет о мистических порывах (ср. [Hammerich 1976: 16]). Тем самым оправдывается утверждение Г. В. Флоровского, в сущности апробированное многими комментаторами Флоренского [Schultze 1950: 322; Evdokimov P. 1970: 178; Boneckaja 1992: 66]: «Образ Христа, образ Богочеловека какой-то неясною тенью теряется [у Флоренского] на заднем фоне» [Флоровский 1937: 496].

я и перевожу с полною уверенностью так: не задумал своевольно Себе присвоить равенство с Богом, но и т. д.» [там же: 329]. В качестве мотивации он предлагает типологию Адам-Христос, — делая акцент на противоположности самовозвышения и самоуничижения: «...ибо Адам ветхий, будучи по образу Божию, захотел своевольно присвоить себе божественное: будете как боги; Адам же новый, Христос, смирился» [там же].

Вероятно, это можно понимать и как снятие исторического реализма кенозиса Христа, поскольку Хомяков подает это как нечто длящееся, как постоянно новую жертву: «Вечное Божие сострадание к твари, жертва очистительная за грехи мира, закланная единожды, но постоянно приносимая в вечности...» [Хомяков 1995: 129]. Кенозис абстрагируется при этом от воплощения Слова и от жизни Иисуса Христа, превращаясь во всеобщую мыслительную фигуру. У Хомякова кенотическое живет по преимуществу в других местах — в межкультурности и в эпистеме веры в «единой Церкви». Богослов славянофилов считает, что Россия должна претендовать на миссию образца кенотического поведения (см. [Gorodetzky 1938: 12; Дунаев 2001–2003, 1: 598]), который он противопоставляет рационализму западной церкви (кушитскому принципу, как он это называет), противопоставляет принцип (иранской) свободы. Однако именно в вопросе свободы отдельного человека в церкви концепция Хомякова противоречива.

> Хомякову сложно точно разделить материальное и духовное, царство необходимости и царство свободы. Он понимает единство церкви как духовное единство божественной истины, а затем теряет из виду отдельных членов церкви; но, с другой стороны, он не может оставить без внимания этих отдельных членов, и тогда он призывает на помощь себе самому понятие живого тела или организма. Церковь, которая должна быть духовной, для Хомякова не авторитет, потому что всякий авторитет — это нечто внешнее; церковь — это именно только правда, Божия благодать, которая живет во всех. Отсюда Хомяков приходит к разновидности церковного пантеизма: отдельный разум может постичь

> единую, божественную истину только в «моральном согласии с всесущим разумом». Глава церкви — Христос; но Христос во плоти, увиденный Христос, говорит Хомяков, это была бы навязанная истина, а истина должна быть принята свободно, совершенно добровольно [Masaryk 1913, 1: 227][155].

Включение в соборное единство «тела Христова» означает, с одной стороны, эпистемический кенозис отдельного человека, который Хомяков — верный богословскому понятию свободы — впрочем, хотел бы осознавать как согласованность с Христом, а не как «порабощение». Тем самым это скорее межкультурный и эпистемический перевод кенозиса, низведение Христа до отдельного человека, и это из мысли Хомякова разовьется до того, к чему можно будет примкнуть в позднейшей русской христологии; с топосом, который в ходу со времен Ю. Ф. Самарина, Хомяков поднимается до «отцов церкви» XIX века, вдохновив позднейших богословов, см. [Schultze 1950: 91; Evdokimov P. 1970: 65 и сл.; Onasch 1993: 49].

4.4.4.2. Богочеловеческая историософия (Соловьев)

В особенно сильной степени связан с Хомяковым самый систематичный из русских философов В. С. Соловьев. Экклезиологический фокус Хомякова расширяется у Соловьева до историософского. Ключевым понятием историософии Соловьева является замена имени Иисус Христос на парадоксальный термин «Богочеловек» (см. 2.8.6.1)[156]. Хотя этот термин древнецерковного происхождения (θεάνθρωπος)[157] и был апробирован в катехизисе Филарета (4.4.3.3), все-таки сделать его фундаментом всей философской системы было в полной мере заслугой Соловьева. Наиболее очевидно это оказывается в средний период творчества

---

[155] Ср. также [Suttner 1967: 177–179].

[156] С точки зрения риторики парадокса можно согласиться с П. Евдокимовым [Evdokimov P. 1970: 110], что основу мышления Соловьева составляют решения Халкидонского собора (ср. 2.8.4.2).

[157] См. [Lampe 1961: 616; Ammer 1988].

Соловьева, отмеченный христоцентризмом [Stahl-Schwaetzer 2003: 368].

В своем труде, нашедшем самый большой отклик, — в «Чтениях о богочеловечестве» (1877–1881) — Соловьев сосредоточивает то главное, что несет Христос, на его плотском бытии, а не на его моральном послании (как Толстой; ср. 3.2.6.4):

> Если мы рассмотрим все теоретическое и нравственное содержание учения Христа, которое мы находим в Евангелии, то единственным новым, специфически отличным от всех других религий, будет здесь учение Христа о Себе самом, указание на Себя самого как на живую воплощенную истину [Соловьев 1994а: 108].

При таком фокусе для Соловьева в меньшей степени важна персона Христа как целое, и в большей — дополнительное свойство его телесности: «...он не только вочеловечился, но и воплотился — σὰρξ ἐγένετο» [там же: 158]. Вместе с телесностью Богочеловека средоточием интересов становится кенозис: «Тут мы имеем действительную богочеловеческую личность, способную совершить двойной подвиг богочеловеческого самоотвержения» [там же: 155][158]. Именно плоть, по его мнению, побудит к решающей перемене в судьбах земного человечества: «Духовный подвиг — преодоление внутреннего искушения — должен быть довершен подвигом плоти, т. е. чувственной души, претерпением страданий и смерти...» [там же: 158][159]. Преодоление плотью самой себя делает возможным обожение; в этом плане у Соловьева теозис и кенозис мыслятся в тесной взаимосвязи. Основополагающей в этом плане является свободная воля человеческой

---

[158] Соловьев при этом, хотя и не совсем явно, обращается здесь к *sedes doctrinae* всей кенотической христологии (Флп 2:5–11); в труде «История и будущность теократии» Соловьев, так или иначе, выдвигает идеи Кирилла Александрийского в качестве аргументации против докетизма и монофизитства [Соловьев 1994б: 108 и сл.]; Н. Городецки отбирает ключевые строки перикопы Послания к Филиппийцам, подходящие к выводам Соловьева [Городецки 1938: 134].

[159] Мотив искушений ведет от Соловьева к Тарееву (4.4.4.4; ср. [Röhrig 2000: 75]).

природы Христа — в момент ее исчезновения; Соловьев фактически до конца додумывает идею диофелитства (2.3.4.4) с точки зрения обожения. Но по-настоящему его интересует вовсе не онтопсихологический вопрос, как две воли могут существовать одна рядом с другой, а близко подходящий к монофелитству (см. 2.7.4.3) вопрос о том, как они вновь совпадут, притом что человеческая воля сама себя отрицает и одновременно тем самым обоживается:

> ...преодолев искушения злого начала, склонявшего его человеческую волю к самоутверждению, Христос подчиняет и согласует эту свою человеческую волю с волей божественной, обожествляя свое человечество вслед за вочеловечением Божества своего [Соловьев 1994а: 158].

Таким образом, у Соловьева мы имеем дело не с одним-единственным кенотическим актом — или, по крайней мере, с чередой однонаправленных шагов (2.6.1.4), — а со случаем «двойного самоуничижения» [Evdokimov P. 1970: 112] человеческой и божественной природ во Христе.

> В персоне Богочеловека совершается двустороннее самообнажение божественного и природного принципов в космическом и историческом процессах полной реализации этого самообнажения. В то время как Он ограничивает Себя во внешнем бытии, Слово Божье отказывается от своего божественного великолепия, тогда как человеческая душа готова полностью предать себя Богу любви и милосердия, сообщающего ей полноту божественной жизни [Jastrebow 1963: 52][160].

Через усиление обожения взгляд Соловьева переходит от самоуничижения Слова или унижения земного Иисуса к панисторическому процессу, в котором главную роль играет некий философски адаптированный Христос[161]: «Такое самоотвержение

---

[160] См. об этом также [Ammer 1988: 164].

[161] «Христос является подобно философской идее» [Schultze 1950: 259].

представляет до известной степени уже и весь космический и исторический процесс...» [Соловьев 1994а: 155]. Богочеловек Иисус Христос становится одновременно и средством, и целью истории: «...к Богочеловеку направлялась вся история человечества» [там же: 154][162]. Уникальность воплощения, уничижения и жертвы Христовой (Евр 7:27) заменяется у Соловьева серией аналогичных событий:

> Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть явление нового духовного человека, второго Адама. <...> ...под первым Адамом, натуральным, разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество... [Соловьев 1994а: 151].

Христос у Соловьева с функциональной точки зрения включен в происходящее, где в один прекрасный момент уже человек, а не Христос берет на себя основную ответственность — за некую

> ...всеобъемлющую метаморфозу человечества <...> метаморфозу, которая заключена в воплощении в виде зародыша, и после воскресения Богочеловека, распухая, как дрожжевое тесто, превращает человечество в богочеловечество во всех сферах религиозной и культурной жизни [Onasch 1993: 118].

Разрушенное Адамом богочеловеческое единство тем самым, по мнению Соловьева, восстанавливается. Теофания во Христе становится одной из многих подобных: «...это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных подготовительных и преобразовательных теофаний» [Соловьев 1994а: 153].

Во многих произведениях Соловьева, как в тех, которые характеризуются более сильной софиологической направленностью[163],

---

[162] С этой стороны вполне логично, что Соловьеву предъявляли упрек в «панхристизме» [Reinhardt 2003: 338].

[163] О софиологической периодизации творчества Соловьева см. [Stahl-Schwaetzer 2003].

так и в тех, что используют триединство механически [Uffelmann 1999: 380 и сл.], повторяется богочеловеческая историософия из «Чтений о богочеловечестве»:

> Все вновь и вновь Соловьев проходит один и тот же путь: его отправная точка — это всегда богочеловечность Христа как личности, «прадогма» христианского Откровения... [Schultze 1950: 273].

Даже при всех неоспоримых изменениях во взглядах Соловьева в его поздней работе «Три разговора» с «Краткой повестью об антихристе» (1899–1900) одно остается неизменным — то, что для Соловьева все решается Христом и его кенозисом: представитель православия Иоанн призывает в этом тексте императора: «...исповедуй здесь теперь перед нами Иисуса Христа, Сына Божия, во плоти пришедшего, воскресшего и паки грядущего...» [Соловьев 1990, 2: 754]. Этот Символ веры изгоняет антихриста и проторяет триумфальное шествие Христа и воссоединение Церквей [там же: 761].

У Соловьева паренетическая составляющая кенотической модели Христа порой бывает скрыта под историософской оболочкой. Отчетливее она проявляется в других жанрах, таких как «Пасхальные письма» (1897–1898), см. [Kasack 2000: 116]. Однако систематизированная философия Соловьева также местами пользуется паренезой для ориентации на Христа: в труде «Духовные основы жизни» (1882–1884) раздел «Образ Христа, как проверка совести» [Соловьев 1958: 136 и сл.] располагается в конце. Против концепций внутримирского возвышения, таких как «сверхчеловек» Ф. Ницше, коагулированной в антониме «человекобог», Соловьев энергично возражает[164].

---

[164] См. [Ammer 1988: 158–180; Uffelmann 2003]. Нельзя недооценивать также паренетический аспект габитуса Соловьева, благодаря которому он представляется современникам «живой реликвией»; его локоны вызывали в памяти иконы с изображением Христа [Evdokimov P. 1970: 108]; он живет и работает как аскет [Gorodetzky 1938: 129]; его отказ от публичных выступлений начиная с 1881 года можно истолковать как отказ от общественного влияния.

4.4.4.3. Нисхождение в мир (Бухарев)

У архимандрита Феодора (Бухарева) отход от позиции официальной церкви совершается не только на аргументативно-христологическом, но и одновременно на институциональном уровне. Как теоретик Бухарев публикует христологические и тринитарно-кенотические произведения, ср. [Valliere 2000: 47–63]. Он выражает идею своего рода реабилитации арианства с намерением «ограниченного во времени “замораживания” догмата о божественности Христа в пользу его человечности» [Onasch 1993: 100], причем все это должно обойтись без ереси [там же: 102]. Оценку Бухаревым человеческой природы Христа следует воспринимать как шаг по направлению к Новому времени [Зеньковский 1948–1950, 1: 324 и сл.] (ср. 5.6.5.1); согласно убедительному обоснованию П. Вальера, он является первым «современным» богословом России [Valliere 2000: 8], который вызвал «нечто вроде “спора о модернизме” <...> также и в православной церкви XIX века» [Onasch 1993: 95]. Эта открытость миру реализуется у Бухарева в его «Письмах к Гоголю», а также в статьях об А. А. Иванове и даже о Чернышевском (см. 4.6.9.2; 6.2.1).

Кстати, кенотика Бухарева в еще большей степени подтверждается ее биографическим осуществлением. Дело в том, что церковная карьера Бухарева отмечена тремя «цезурами», тремя нисхождениями: отказом от должности профессора Казанского университета, увольнением с поста члена Комитета духовной цензуры в Санкт-Петербурге и, наконец, выходом из монашества в июле 1863 года[165]. Из-за своей открытости по отношению к секулярному миру испытывающий непонимание и вражду внутри церкви[166] Бухарев увязывает свой выход из церкви в мир как следование Христу, согласно концепции, основанной на его взглядах на (Флп 2:5):

---

[165] Ср. [Зеньковский 1948–1950, 1: 322]. О жизненном пути Бухарева см. [Behr-Sigel 1977].

[166] Между тем, в то время как сам Бухарев в положительном ключе ссылается на Филарета, тот проклинает его всякий раз все больше [Kedves 1967: 64 и сл.].

> Итак, видите, что и не по падению нравственному, а по согласному с святыми учителями и подвижниками Церкви *мудрствованию* именно *того, еже и во Христе Иисусе*, сошедшем из небесных обителей в наш грешный мир и здесь в крестной смерти явившемся точно олицетворенным *грехом и клятвою* или проклятием (Гал. III, 13; 2 Кор. VI, 21; Филип. II, 5), есть возможность выйти из равноангельной обители в мир и здесь явиться эпитимийным грешником [Бухарев 1866: 18 и сл., выделено в ориг.].

Э. Бер-Зигель формулирует намерения Бухарева и их биографическое воплощение в кенотических терминах:

> Радость от унижения — вот господствующее чувство, которое наполняло Бухарева, уверенность, что в такие моменты он причастен к невыразимому нисхождению Сына Божьего. Принимая как должное то, что от этого страдала его репутация, что он сам себе ее портил, он воспринимал как милость свою причастность к самоуничижению Христа... [Behr-Sigel 1977: 79].

То, что учиняет Бухарев, это не лютеранское тотальное отрицание монашеского обета (см. 3.3.3.2), а глубокая связь с поведенческой моделью юродивого [Schultze 1950: 155; Onasch 1993: 103] (см. 5.4.1)[167]. После этого шага Бухарев ведет брачную жизнь с аскетическим уклоном, в которой женщине отводится роль монашки-ученицы[168]. Сложив с себя монашеский сан, Бухарев, таким образом, остается верен как своей церкви, так и своему христологическому учению. Именно это богословское продолжение, заключавшееся в реальном нисхождении в его биографии, сделало кенотическую христологию Бухарева заслуживающей доверия как практическое христоподобие: «Он проживал свое “нисхождение” в мир <...> как личный кенозис по образцу Христа» [Evdokimov P. 1970: 86].

[167] Онаш размышляет о том, не является ли благородное поражение Бухарева, возможно, образцом для того поражения, которое терпит Мышкин у Достоевского [Onasch 1989: 250 и сл.], ср. 5.2.4.1 и 6.9.2.

[168] См. [Розанов 1997: 550 и сл.; Evdokimov P. 1970: 85 и сл.; Špidlík 1994: 259]; ср. 8.4.5.4.

4.4.4.4. Морально-философская христология (Тареев)

Менее демонстративен процесс отказа от официальной катехетики у московского богослова М. М. Тареева; Х.-Й. Рёриг видит в нем первого богослова Новейшего времени, «вся богословская концепция которого несет на себе кенотический отпечаток, не ставя при этом под сомнение основополагающие христологические истины» [Röhrig 1997: 499][169]. На первый взгляд, главный труд Тареева «Основы христианства» (1908–1910), однако, направлен на сокрушительную критику христологической догматики[170]:

> Между евангельским образом Христа и нашими понятиями стоит апостольско-патристическое догматическое учение, которое заслоняет от нас простоту евангельской истины. В общем этот заслон наклоняется в сторону перевеса богословской стороны в деле и учении Христа над стороною человечески-историческою. Догматические формулы, в условном понимании их, для многих делают недоступною евангельскую истину в ее исторической чистоте. Между тем в существе дела догматическая христология, правильно и в достаточной глубине понятая, возвращает нашу мысль к евангельскому факту и приводит наше сердце к живому Христу. Такое именно значение имеет апостольско-святоотеческая мысль о самоуничижении Христа, завитая в церковной христологии, но не вошедшая в догматические

---

[169] Христологическая теория, разработанная им прежде всего в труде «Основы христианства», является также единственной русской кенотической системой, которая до настоящего момента изучена на уровне монографии — в докторской диссертации Рёрига [Röhrig 2000]. Критика, с которой Тарееву приходилось иметь дело в свое время, не касалась его учения о кенозисе [Gorodetzky 1938: 139]. О его академических нововведениях см. подробнее [Röhrig 2000: 8–12].

[170] Это происходит в контексте антидогматически-антиофициального прорывного направления в религиозной философии того времени — возмущения против жесткой духовной цензуры К. П. Победоносцева [Gorodetzky 1938: 141] (о Победоносцеве см. 5.2.6.1). Особенно сильно антитрадиционалистская направленность проявляется в полемике Тареева против «византийского ига» в его позднем произведении «Христианская философия» (1917; ср. [Флоровский 1937: 443]).

> формулы. Нам нужно начинать с догматической христологии, но прямая задача философии христологического догмата в том, чтобы вывести на свет эту заложенную в глубине догмата идею самоуничижения, простиравшегося до подчинения Христа законам и условиям человеческого существования. Эту задачу и преследует наше исследование об уничижении Христа, служащее введением в изложение евангельской истории и учения [Тареев 1908, 1: 7].

Таким образом, самоуничижение Христа для Тареева — это не часть теоретического здания ранней христианской религиозности, а намного больше — база всех догматов. Он провозглашает «эту заложенную в глубине догмата идею самоуничижения» [там же]. Так противник догматов Тареев вносит большой вклад в христологическую догматику[171].

В частности, Тареев расставляет в ней акценты оригинальным образом, а именно в отношении искушений Христа (ср. 2.7.1.3), которые он располагает между онтологической догматикой и психологией.

> ...идея евангельской истории и глубочайшая сущность Христова лица открываются в Его искушениях: они дают *specimen totius status exinanitionis Christi* [модели отречения Христа в целом], открывают смысл Его уничижения и победы над миром [Тареев 1908, 3: 157][172].

При этом менее важно, искушает ли «*дьявол <...> Сына Божьего, пробуждая в его душе сомнения в его Божественном Сыновстве*» [Röhrig 2000: 178, выделено в ориг.]; для учения о кенозисе опасно не столько сомнение Христа в его величии, сколько сомнение в действенности его человеческого уничижения. Рёриг суммирует это как искушение для смирения и уничижения воплощенного Христа: «*“Нет” Христа в ответ на искушения “Князя мира” — это “да” той схеме жизни, которая отмечена*

[171] «Парадоксально, но именно этот человек дал первое [русское] доктринальное изложение кенозиса со ссылкой на мысль святых отцов» [Gorodetzky 1938: 142].

[172] О психологизации см. также [Röhrig 2006: 327].

уничижением или смирением» [там же: 166, выделено в ориг.]. Самым страшным искушением для кенозиса является возвышение.

Мысль этого величайшего моралиста в русском богословии [Флоровский 1937: 439] сосредоточена на моральных расширениях кенозиса Христа и соответствующих искушениях. Христос рассматривается, исходя из (Флп 2:5), с точки зрения его мысли и его позиции [Röhrig 2000: 246], и здесь для людей, которые хотят ему подражать, является образцом; самоуничижение Христа создает «опыт и (пример) блаженного самоотречения» [Флоровский 1937: 440]. Образу мыслей Богочеловека люди подражать могут, а вот его метафизическому уничижению — нет. В качестве примера морально-богословского следствия с парезой к аналогии самоуничижения Тареев избирает Нагорную проповедь, в которой Христос, согласно его прочтению, призывает к подражанию в уничижении [Gorodetzky 1938: 152].

Если искушения Христа, как убедительно показывает Рёриг, составляют ядро христологии и паренетики Тареева, то распространение понятия кенозиса на другие области тринитарных событий, какое делает Тареев, это второстепенная сфера. Здесь Бухарев и Соловьев его опередили, и в этом плане его превосходит Сергий Булгаков, самый неконвенциональный кенотический мыслитель в России.

4.4.4.5. Тринитарный кенозис (Булгаков I)

Из второй трилогии С. Н. Булгакова (1933–1945) особенно широкое внимание у богословов привлекла теоретическая первая часть «Агнец Божий» [Булгаков С. 1933][173], в частности во французском переводе. Этому в немалой степени помог тот факт, что данное произведение эмигранта (с 1925 года Булгаков живет в Париже) 7 сентября, а затем еще раз 27 декабря 1935 года Московская Патриархия объявила еретическим. При этом критики в своих комментариях сосредоточивались на софиологии

---

[173] Французское издание 1943 года под названием «Du verbe incarné (Agnus Dei)» получило сравнительно активные отклики также и на Западе.

[Serežnikov 1939: 143], тогда как нас, если это вообще разделимо[174], здесь может интересовать только концепция кенозиса.

Что касается традиционных представлений о кенозисе, Булгаков опирается на патристику, но выходит за ее рамки: христологические формулы первых пяти столетий не являются для него истиной в последней инстанции; кроме того, в ересях раннего периода, скажем, в аполлинарианстве, он также усматривает крупицу истины [Onasch 1993: 182][175]. Булгаков считает халкидонство передовым, но еще недостаточно полным:

> *Извне* Халкидонский догмат является как будто желанным синтезом из тезиса об единстве и антитезиса о двойстве Христа, обозначившихся в христологической диалектике, он говорит им обоим свое *да*. Однако этот догматический синтез богословски есть только рядоположение двух, по-прежнему между собою соперничающих, богословских идей <...>. Исполнить его догматический приказ оказывалось непосильно <...> тем, кто еще продолжал богословствовать. Та антиномия, которая содержится в догмате и внешне обозначается наличием в самой сердцевине четырех, лишь отрицательных определений (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως), без всякой попытки положительного, представляет собою то острие, с которого непроизвольно соскальзывает мысль при попытке истолкования [Булгаков С. 1933: 79, выделено в ориг.][176].

Булгаков не может обнаружить в халкидонских парадоксах решение, конструктивное в когнитивном плане и стабилизирующее с точки зрения социологии знания (2.8.4.2). Для него апофа-

[174] Однако, согласно Городецки, их можно разграничить лишь условно: «...София, можно сказать, является основанием кенозиса — рассмотрим этот термин в его строгом этимологическом значении: то, что лежит в основе кенозиса» [Gorodetzky 1938: 161]. Аналогично у Х.-Й. Рёрига: «Булгаков представляет *софиологическое кенотическое богословие*. Всякий кенотический процесс возможен на основании существования Софии, и в Софии реализуется» [Röhrig 1997: 490, выделено в ориг.].

[175] С которым впоследствии идентифицируется имя Булгакова [Schultze 1979: 737].

[176] Ср. об этом [Schultze 1979: 736]; относительно упомянутых парадоксов см. 2.8.4.2.

тический негативизм нуждается в конкретизации и позитивном наполнении[177]. По мнению Булгакова, в той же мере кенозис присутствует как проблема в патристике, но не разработан [Булгаков С. 1933: 239]. Поскольку познание идет вперед — а это провокация для православия, — православие может поучиться кое-чему даже у современной протестантской кенотики, которую существенно продвинуло халкидонство, см. [Gorodetzky 1938: 159]. В отношении протестантской кенотики позиция Булгакова колеблется; хотя он с положительной оценкой опирается на В. Ф. Гесса, хвалит Лютера и Х. Томазия[178], однако над англосаксонской кенотикой он насмехается, находя ее эпигонской [Булгаков С. 1933: 247 прим. 1][179].

У исследователей Булгакова есть традиция выделять по меньшей мере одно принципиальное различие между разными кенотическими движениями в его мышлении [Röhrig 1997: 491]. Каждой ипостаси триединства соответствует *свой* кенозис [Valliere 2000: 331]. Однако в конце концов помимо этих трех ипостасей можно разграничить целую палитру дальнейших этапов; нижеследующий перечень из 11 ступеней и аспектов наверняка далеко не полон: 1) конкретизация божественного «Ничто» или абсолюта в Бога; 2) творение как кенозис Бога Отца в материальное и конечное, 3) взаимная склонность трех ипостасей триединого Бога, 4) преинкарнаторный переход Логоса к послушанию, 5) воплощение, 6) невидимая служба Духа Святого Сыну, см. [Valliere 2000: 332], 7) обоюдный кенозис божественного и человеческого в Богочеловеке (ср. Соловьев, 4.4.4.2), 8) внутримирное уничиже-

---

177 «Итак, пред нами стоит догматический вопрос о положительном соотношении двух природ во Христе» [Булгаков С. 1933: 221, выделено в ориг.]. Противоположной позиции придерживается В. Н. Лосский, который в халкидонстве прославляет именно негативизм, прочитывая парадоксы как достижение апофатики [Лосский 1991: 98].

178 Ср., например, [Булгаков С. 1933: 247 прим. 1, 260 прим. 1, 265 прим. 2].

179 Оценка Булгаковым протестантской кенотики, вне всякого сомнения, была бы занесена в перечень Флоровского как «псевдоморфоз» (ср. [Wendebourg 1996]) — однако межконфессиональная полемика такого рода, как и фетиш чистоты, диаметрально противоположна культурологической направленности данной работы.

ние Иисуса Христа, которое сопровождается 9) самоуничижением с формальной редукцией знаний, послания и языка Иисуса и 10) вершиной представления о «смерти Бога»[180] и, наконец, 11) сопереживается Отцом как сораспятие[181].

Перед лицом такого рода пролиферации разнообразных актов обнажения, ограничения и уничижения становится ясно, что кенозис является для Булгакова ключевым понятием: «*Каждое взаимоотношение Бога с тварью есть нисхождение Бога на низший уровень*» [Мацейна 2002: 119, выделено в ориг.]. Агнец, избранный Булгаковым в качестве заглавия его центрального христологического труда, таким образом, должен пониматься не как эксклюзивная метафора Христа (см. 4.6.5.2), а в духе (Откр 13:8) — как метафора всего мирового процесса. Земная Голгофа становится феноменалистическим переносом метафизической Голгофы, ср. [Henry P. 1957: 150].

Поскольку относительно «кенотических процессов» в рамках «внутриипостасных отношений триединства <...> нет никаких письменных свидетельств» [Serežnikov 1939: 145], эта часть кенотического богословия Булгакова представляет собой в лучшем случае некое умозрительное рассуждение, в худшем же представляет собой «чудовищную мистификацию» [Onasch 1993: 189].

Благодаря погружению воплощения Логоса и социального уничижения Иисуса Христа, обоих исконных компонентов кенозиса (см. 2.6.1.1–2.6.1.2), во всеобъемлющую энтелехию [Evdokimov P. 1970: 182], ограничение последующих эффектов изменения и страданий одной только второй ипостасью, принявшей облик человеческой природы, уже не так однозначно. Патрипассианство, динамизм и изменчивость божественного оказываются тем самым в опасной близости [Serežnikov 1939: 146; Henry P. 1957: 147, 157] (см. 2.3). Если триединое божество как целое или по

---

[180] К пунктам с восьмого по десятый см. 4.4.4.6.

[181] «Божественное со-распятие Отца» [Булгаков С. 1933: 383]. Тем самым Булгаков затрагивает постулат о неизменности Божественности; см. [Schultze 1979: 738].

крайней мере божественная природа второй ипостаси местами кажется втянутой в сострадание, то обратные заверения Булгакова о том, что Божественный Логос остается неизменным при воплощении и кенозисе[182], напоминают, с другой стороны, *Extra Calvinisticum* (см. 2.7.3.2).

Происходящая отсюда «сущностная неясность» [Schultze 1950: 342] восходит к риторическим особенностям богословского письма Булгакова — к суггестивной риторике «подобно» и «как будто». К тому же Булгаков вводит новые, заимствованные из философской терминологии различия, такие как «по Себе» и «для Себя»: «Собственное Я Логоса для Себя, хотя и *не по Себе*, из Св. Троицы как бы нисходит в иную, тварную, сферу бытия (“сходит с небес”), *вочеловечивается*» [Булгаков С. 1933: 257, выделено в ориг.]. Такой выбор терминологии заставляет К. Сережникова подозревать Булгакова в докетизме:

> Ипостась Логоса переживает кенозис «для Себя»; «по себе», объективно, она не существует. И это приводит к призрачному кенозису, к своеобразному докетизму в учении о кенозисе [Serežnikov 1939: 149].

Но поскольку это разграничение у Булгакова еще и не проводится последовательно, мы не можем отмести упрек Сережникова, что «учение Булгакова о кенозисе» (во всяком случае, его тринитарно-спекулятивная часть) представляет собой «постоянно расщепляющуюся на части и двусмысленную теорию» [там же]. «Она плавает между как-будто-кенозисом и барочной лепниной *extra Calvinisticum*» [там же].

Впрочем, расплывчатость или парадоксальность перихорезы [Булгаков С. 1933: 285] человеческого и божественного у Булгакова является программной:

> Халкидонский догмат о двух природах, нераздельных и неслиянных, сохраняет свою силу и в прославлении Христовом. Последнее не означает поглощения или раство-

---

[182] «...об отстранении Логоса от участия в промыслительной деятельности вследствие кенозиса не должно быть и речи...» [Булгаков С. 1933: 256].

> рения Его человечества в Божестве, напротив, человеческая природа сохраняется даже и в сидении одесную Отца, но она обожается при этом в столь предельной степени, что способна войти безраздельно в божественную жизнь Богочеловека, а в Нем и Св. Троицы [там же: 410].

Человеческая природа также возвышается в воскресении. При этом дело не доходит до лишения телесности, до «развоплощения» или «расчеловечивания» [там же: 421][183]. Скорее, взаимопроникновение божественного и человеческого означает позитивное разрешение — как понимает это Булгаков — исключительно негативных формул халкидонства в направлении «взаимостановления Бога для мира и мира для Бога» [там же: 428].

В богочеловеческом взаимопроникновении реализуются две стороны Софии, тварная и нетварная [там же: 232]. Булгаков — в наилучшем духе (нео)халкидонских парадоксов — прибегает к таким формулам, как «кенотическое прославление» или «слава в уничижении» [там же: 411]. Так риторика парадокса спасает Булгакова от окончательного метафизико-умозрительного отрыва. Тем самым он возвращается из своего космогонически-тринитарного путешествия к ключевой компетенции кенотической христологии[184]. Сережников, несмотря на свое чрезмерное увлечение полемикой против неокенотики [Serežnikov 1939: 150], прав, говоря, что у Булгакова «понятие кенозиса теряет свое конститутивное свойство — преодолевать расстояние между Богом и человеком, и тем самым — свой исконный — и единственный смысл» [там же: 145].

---

183 Ср. также [Паперно 1992: 29] и метафорическое понятие «экскарнация» Алейды Ассман (см. 3.2.6.3).

184 Впрочем, именно метафизическое учение Булгакова о кенозисе интенсивно цитируется в богословии XX века. С точки зрения булгаковского размещения кенотических моментов в тринитарном происходящем следует понимать, например, учение Ханса Урса фон Бальтазара о «пра-кенозисе» [Balthasar 1973–1983, 3: 308; ср. также Nnamani 1995: 128; Hoffmann 2008: 21], притом что Бальтазар, так или иначе, исключает столь известный и спорный софиологический аспект [Röhrig 1997: 490 и сл.].

Сережников забывает, что наряду с описанной им сотериологической целью имеется и второй смысл кенозиса Христа — этическая паренеза. Но имел ли «метафизический пустой пробег Булгакова по небу» [там же] паренетический смысл? Вряд ли. Зато явно важной с паренетической точки зрения является сосредоточенность Булгакова на земных страданиях Христа, помещенная в контекст умозрительных космологических рассуждений и заслуживающая отдельного рассмотрения.

4.4.4.6. Корпореальный кенозис (Булгаков II)

Хотя метафизическое разграничение С. Н. Булгаковым понятий «по Себе» и «для Себя» скорее спровоцировало подозрение в докетизме (см. 4.4.4.5), все же, если посмотреть на внутримирный кенозис Иисуса Христа, то его занимает как раз неограниченная человечность Христа: «...чтобы исполнить всякую *человеческую* правду...» [Булгаков С. 1933: 306, выделено в ориг.].

Палитра реализаций и наглядных примеров истинного человеческого бытия Иисуса Христа, которую разворачивает Булгаков, превосходит даже протестантских кенотиков XIX века, от которых он, однако, берет кое-что для себя полезное, например теорему Гесса о «бессознательности» земного Иисуса [там же: 259] (см. 2.7.2.3). Человеческое знание Иисуса мыслится Булгаковым как находящееся в процессе становления [Булгаков С. 1933: 332][185]. И в Гефсиманском саду Иисус испытал отчаяние оставленного Богом, психофизиологическое перенапряжение человеческой природы миссией спасения, которую ей предстояло нести, ср. [Schultze 1950: 341].

Большое значение Булгаков придает также и тому, что Христос умер настоящей смертью, см. [Gorodetzky 1938: 170], чтобы затем и у сошествия умершего во ад отвоевать дополнительные преимущества кенозиса [Булгаков С. 1933: 402–408]. Даже возвышение Христа по (Флп 2:9–11), поскольку речь идет о пассивном возвышении Его другими, прочитывается кенотически: «...Сын Божий в состоянии уничижения сам Себя не воскрешает, ибо Он кенотически совлекся Своей божественной мощи. Его воскреша-

---

[185] С этим спорит [Лосский 1991: 108].

ет Отец Духом Святым...» [Булгаков С. 1933: 411][186]. По этому деликатному прочтению вектора, противоположного кенозису, видно, что Булгаков практикует кенотический детективизм.

Благодаря перихорезе человеческого и божественного приметы страдания и уничижения Иисуса в ходе возвышения переходят для Булгакова во вторую ипостась как нечто целое и сохраняются также и после воскресения. Тем самым Булгаков создает переход к экклезиологии: в качестве «тела Христова», квалифицированного как кенотическое, церковь держит Христа вездесущим — вплоть до преодоления границ христианской церкви [там же: 463 и сл.]; процесс «христификации» мира продвигается все дальше, ср. [Valliere 2000: 356].

В то время как выборочная рецепция Булгакова у Бальтазара показывает проблематику умозрительного тринитарного учения Булгакова о кенозисе (4.4.4.5), та созвучность, которую обнаружили западные исследователи в кенотике русского коллеги, показала ее богословскую продуктивность — а она как раз заключается в том числе и в подчеркивании земного кенозиса, телесности, психологии страдания и сострадания. С другой стороны, Булгаков со своими культурно-философскими текстами, такими как «Героизм и подвижничество» (см. 5.3.7.4), стоит на пороге парадигмы, в которой учение о самоуничижении применяется к построению социальных моделей современного мира.

4.4.4.7. Спад волны религиозно-философской кенотики

Таким образом, философский интерес к кенотике сдвигается в секулярную, литературную и социально-философскую сферу (5). Одновременно происходит разветвление дискуссий в направлении культурной историографии, с одной стороны, и неопатристики — с другой[187]. Собственно религиозно-философских

---

[186] На вектор возвышения ставит также Н. Ф. Федоров; он понимает подражание Христу как завоевание личного бессмертия (см. [Paperno 1994a: 6]).

[187] По этому поводу см. [Valliere 2000: 374]. С определенными ограничениями можно причислить к неопатристике также попытку Лосского развить христологию православной церкви из одной только ересиологии ранней церкви

последователей кенотическая христология и тринитарная теория Булгакова не имели[188]. Сколь быстро поднялась волна от Хомякова до Булгакова, столь же долго пришлось ждать второй такой же волны в этой сфере (обнаруживается ли тут кенозис христологии?). Только в позднесоветский и в постсоветский периоды можно наблюдать новые подходы в сфере кенотической христологии — скажем, у С. С. Аверинцева, А. В. Меня или у пишущего для русского читателя литовца Мацейны[189].

Советская цезура изо всех русских проявлений связи с Христом в самой большой степени коснулась именно христологии. Но советская власть не смогла поломать мнемоническое присутствие литургии, хотя ее досягаемость несколько сократилась по сравнению с дореволюционной.

4.5. Православная литургия и ее повседневные дополнения

Если задуматься о том, что торжественная литургия является, так сказать, средоточием церковной жизни как мистического тела Христова, истинным выражением жизни церковной общины *как* общины, и, с другой стороны, если слышишь, как в текстах литургии таинства веры все вновь и вновь формулируются в уникально запечатлевающихся словах и оборотах, то понимаешь, что эти формулировки

[Лосский 1991: 95–118] и тем самым изъять заимствования Булгакова из протестантской неокенотики (ср. [там же: 108]); культурную историю церкви Лосский решительно отвергает [Lossky 1961: 18].

188 См. [Valliere 2000: 373]. Мостик, перекинутый от соборности Хомякова к евхаристической экклезиологии А. Н. Афанасьева (см. [Schultze 1984: 336 и сл.]), убеждает лишь относительно, поскольку кенозис в изложении Афанасьева — это только побочный аспект.

189 Вальер пытается рассматривать также и Хоружего как продолжателя богочеловеческого подхода, и в меньшей степени — как нео-исихаста [Valliere 2000: 402 и сл.], что резко расходится с прочтением Хоружего, представленным выше (4.4.3.1).

> должны рассматриваться в равной мере и как официальные свидетельства церкви об исповедуемой ею вере, подобно любому соборному решению.
>
> *[Karmiris/Ivánka 1971: 697, выделено в ориг.]*

Литургическая практика была на протяжении веков развития русской литературы даже для библейских текстов более важным средством общения и передачи, чем письменность. Приводя это обстоятельство, следует подчеркнуть, что в ранний период количественно преобладали предназначенные для церковной службы рукописные церковнославянские тексты[190], и это неизбежно накладывает отпечаток на облик древневосточнославянской литературы (см. 4.0.3). Одновременно это позволяет типологической разновидности текстов богослужебной литературы на протяжении веков гарантировать передачу содержащихся в них христологических, и в том числе — кенотических высказываний: «В литургии и проповеди православной церкви большое место отводится мотиву кенозиса»[191].

4.5.1. Теория литургического опыта

> К самым заметным особенностям современной западной богословской христоцентрики относится недооценка значимости габитуализированных практик и технических средств в проповеди и культе.
>
> *[Hoff 1999: 141]*

В сочинениях Нового времени, которые поборники православия пишут о самих себе и которые несут на себе отпечаток межконфессиональных конфликтов, бросается в глаза акцент, который делается на приоритете практики перед учением

---

190 С XI по XIII век они составляют 94,6 % всех дошедших до нас рукописей, как вычислил Роте [Rothe 2000: 33].

191 Так пишет Д. Г. До [Dawe 1963: 150], который, однако, в качестве подтверждения приводит лишь литургию Василия Великого, которая служится только в течение десяти дней церковного года, и не приводит гораздо более употребительную литургию Иоанна Златоуста.

(см. 4.1.4); орто*практика* до орто*доксии*[192]. Истинное обращение православные богословы предпочитают описывать, включая туда погружение в православную практику. Ядро этой практики составляет литургия, герменевтика которой концептуализируется в духе «богословия опыта» [Felmy 1990: 1–24] как средоточия религиозной жизни. В качестве исторического удостоверения в рамках русского православного дискурса здесь часто цитируют «Повесть временных лет»:

> И приидохомъ же въ Греки, и ведоша ны, идеже служать Богу своему, и не свѣмы, на небѣ ли есмы были, ли на земли: нѣсть бо на земли такаго вида ли красоты такоя, и не доумѣемъ бо сказати; токмо то вѣмы, яко онъдѣ Богъ с человѣки пребываеть, и есть служба ихъ паче всѣхъ странъ [Повесть 1926: 106][193].

С точки зрения западных исследователей, однако, православный акцент на герменевтике опыта в отношении литургии в сравнении с догматикой предстает в качестве компенсации слабости русского аргументативного богословия в период до XIX века (см. 4.4.1). В то время как в плане межконфессиональных отношений это вопрос спорный, в советское время, когда все остальные грани церковной жизни, кроме «культа», были запрещены, православная «теория опыта» означала очевидную попытку найти выход из безнадежной ситуации, см. [Felmy 1984: 3 и сл.].

Православно-богословское подчеркивание литургического опыта остается академической теорией, с которой герменевтическая эмпирика не сочетается автоматически. И при рассмотрении литургии стоит учитывать довод о том, что духовный опыт нельзя измерить, и явно нельзя даже исходить из того, что при-

---

[192] Ср., например, попытку перевода «правильного прославления», предпринятую А. Каллисом [Kallis 1989: IX].

[193] «И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах» [Повесть 1950: 274, пер. со сл. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова].

хожане во время службы проявляют внимание [Goehrke 2003: 194]. Как раз в литургическом речитативе (экфонеза) возникает опасность, что смысл гимнов, тропарей и т. д. будет затемнен [Onasch 1981: 241][194] — в том числе и интересующий нас здесь христологический. В интенции повторяющейся литургии лежит автоматизация в качестве мнемотехники. Вместе с тем в статистическом плане следует исходить из преобладания некоей с догматической точки зрения неосознанной, полудисциплинарной рецепции литургии, так что догматические — в том числе христологические — смыслы латентно представлены в каждом отдельном православном богослужении и могут быть осмыслены заново[195]; как доказывает история толкования литургий [Felmy 1984], деавтоматизация и «новое восприятие» литургий происходят вновь и вновь и будут происходить впредь (как раз постсоветская набожность в сильной степени базируется на обрядах).

4.5.2. Евхаристия как «подвижное ядро»[196]

Проблему автоматизации — хотя, возможно, выраженную с помощью других терминов — в связи с евхаристией поднимают вновь и вновь. Чтобы ее разрешить, часто повторяют мысль об

[194] Впрочем, одним из обоснований отсутствия инструментовки в русской церковной музыке является предположение о ведущей роли понятного слова [Gardner 1976: 38]. Расхожие обоснования этого отсутствия не имеют ничего общего с христологией (ср. [McKinnon 1994: 456]). Исследователи находят причину в «аскетических устремлениях» [Gardner 1976: 37; Wellesz 1998: 97]. Имеет ли смысл все-таки увязывать известные ограничения, налагаемые на вокальное пение, и христологию Логоса и кенозиса, — эти вопросы придется отодвинуть на задний план, как и исследование сакральных композиций Нового времени (ср. [Еремина 2002: 374–379]) на наличие в них христологических вставок. По поводу изменений внутри культуры русского православного пения см. [Gardner 1983–1987]; краткое пояснение к употребляемым здесь терминам музыкальной гимнологии православного обряда дает [Nikolakopoulos 1999].

[195] К тому же в недостаточной понятности всегда можно усмотреть эффект остранения, который может действовать позитивно с мнемонической точки зрения — «...те моменты чужеродности <...> которые придают культовым действиям ценность в человеческой памяти» [Hoff 1999: 140].

[196] [Onasch 1981: 245].

уникальности жертвы Христа («раз и навсегда») из Послания к Евреям:

> ὃς οὐκ ἔχει καθ᾽ ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ, ἑαυτὸν ἀνενεγκας[197].

На деле именно евхаристия является ритуализированным повторением того понятого как однократное, к чему может прибегнуть православное *богословие* опыта. Церковная литургия возникла на базе поначалу неритуальной совместной трапезы раннехристианской общины, которая со временем все больше понималась как причастность к телу Христову и к его жертве, и удостоверялась вставкой со словами Христа (3.3.2.1). В ходе этой легитимации (ср. 4.3.3.2) литургии «единение учения, богословия и литургического опыта <...> сказывается на формировании раннецерковных молитв о евхаристии...» [Felmy 1990: 6]. В них отражалось воплощение Логоса, то есть метафизическая грань кенозиса. Благодаря привязке к евхаристии самоуничижение Христа нашло достойное место в литургии (причем не только православной); вокруг «подвижного ядра» евхаристии церковь в ходе истории литургии размещает многофигурные метонимии и метафоры уничижения Христа. Там, где Христос благодаря уникальной первой жертве спас человечество, парадоксальное ритуальное повторение этого уникального понимается так, что Христос сам выступает в качестве «собственно действующего лица» [Kallis 1989: XII], что означает кенозис священника, который служит литургию: он предстает всего лишь сосудом, отсветом, несхожим отображением истинного, метафизического актора.

---

[197] «Который [первосвященник Христос] не имеет нужды ежедневно, как те первосвященники, приносить жертвы сперва за свои грехи, потом за грехи народа, ибо Он совершил это однажды, принеся в жертву Себя Самого» [Евр 7: 27; ср. Onasch 1981: 246]. О парадоксе уникальности и дополнении *prius* через *posterius* ср. 3.1.9.1.

4.5.2.1. «Наполнение», разрастание, обмен, консервация

Православная литургия возникла в результате долгого процесса — на этот раз не столько трансформации, сколько добавления новых элементов. Первые неоспоримые свидетельства литургической практики мы находим у Иустина Мученика во II веке. Вокруг евхаристического действа группируются соответствующие тексты: в IV веке — «Отче наш», в начале V века — «Свят, свят, свят», в конце V века — «Трисвятое», в VI веке при Юстиниане I «Верую» и «Единородный сыне» (Ὁ μονογενής; ср. 4.5.3.2), в VIII и IX веках выстраивается проскомидия.

Сегодняшняя практика в целом следует схеме Филофея Коккина, патриарха Константинопольского XIV века [Onasch 1981: 247 и сл., 250 и сл.]. Первоначально Русь использует старинную версию византийского обряда, но в XV–XVI веках постепенно приспосабливается к схеме Филофея. Хотя такое изменение литургической практики было более чем очевидно, традиционализм православия, для которого литургия была центральным пунктом, вынуждает своих сторонников к тому, чтобы там, где тезис о нерушимости сохранения наследия отцов очевидно не выдерживался, прибегать к телеологическому аргументу и говорить о постепенной «комплектации» литургии. «Устав» 1882 года утверждает, следуя телеологической аксиологике цельности, см. [Uffelmann 1999], что в случаях исторических изменений речь идет просто о «пополнении» [Устав Богослужения 1882: II][198]. Этой гармонизирующей телеологии противоречит, впрочем, то, что возникают смешения различных литургических формуляров, замены одного другим [Schulz H.-J. 1989б: 37] и даже сокращения (в VIII веке исчезает чтение пророческих книг [Beck 1959: 242]). Невероятное разрастание частей литургии привело к ситуации, когда в XVII веке в России разные части начали распевать одновременно, появилось так называемое «многогласие» (см. 4.5.3.7); однако оно воспринималось как кризисное явление в результате разрастания и позже было устранено. Только после этого купирования можно говорить о том, что литургия стала восприни-

[198] Так и у [Onasch 1981: 247].

маться как оплот консервации. История «наполнения», разрастания и консервирующих действий православной литургии не может быть рассмотрена здесь более подробно; поэтому дальнейшие наблюдения будут преимущественно группироваться вокруг устойчивых составных частей православной литургии Иоанна Златоуста.

4.5.2.2. Литургия как возвышение в чистом виде?

И все же, если посланцы Руси чувствовали себя на византийском богослужении «как на небе», как пишет об этом «Повесть временных лет» (см. 4.5.1), не стоит ли в таком случае описывать литургическое действо с помощью вектора возвышения, а не вектора уничижения? Для этого имеются исторические аргументы с актуальными откликами. Во-первых, в ходе изменения византийской литургии в ней были задействованы антиарианские импульсы, а именно «более сильное подчеркивание божественности Христа, которое нашло свое литургическое выражение в восхвалении Отца “*вместе* с Сыном”»[199]. Гимн из Послания к Филиппийцам («поэтично» описанный А. Штоком в контексте католической литургии) во многих местах ограничен вектором возвышения[200]. Малый вход духовенства к Литургии оглашенных должен подвести ангелов к «сослужению»: «Сотвори со входом нашим входу святых ангелов быти, сослужащих нам...» [Kallis 1989: 62 и сл.].

Во-вторых, патетически настроенные толкователи восточной литургии любят обращаться к риторике возвышенного, перелагающей возвышение, которое она призвана транслировать, прямо на предмет. Так, А. Каллис рекомендует прочитывать церковное пространство как воздушную лестницу [там же: XIV–XV], а церковный неф, где стоят верующие, «изображая тем самым херувимов», как небеса [там же: 96]. Похожим образом распределение времени в Литургии оглашенных и в Литургии верных

---

[199] Шульц [Schulz H.-J. 1980: 29, выделено в ориг.], с опорой на И. А. Юнгмана [Jungmann 1925: 151, 170, 193 и сл.].

[200] В стихах (Флп 2:8–11) [Stock 1995–2001, 1: 43 и сл.].

(см. 4.5.3) воспроизводит движение вверх, кульминацией которого представляется «восхождение евхаристической общины на небеса» [Kallis 1989: XX]. Наконец, эпитет «Божественная» в названии литургии Каллис расценивает как «репрезентацию божественного творчества» [там же: XI]. Является ли православная литургия вследствие этого полностью акенотичной, или даже антикенотической? Нет, поскольку обоснование для предполагаемого восхождения верующих во время службы заключено в предварительном нисхождении божественного к людям — в самоуничижении Христа (ср. [там же: XIV]), которое в разнообразных формах провозглашается в ходе литургии Иоанна Златоуста.

4.5.3. Литургия Иоанна Златоуста

Самым значительным местом, где в восточной церкви ссылаются на пример Христа, судя по частотности повторяемости, являются устойчивые составляющие литургии Иоанна Златоуста. Причастен ли к ней вообще святой отец IV века, до конца не выяснено [Beck 1959: 242], хотя в XX веке вновь были опубликованы доводы в пользу его авторства (ср. [Schulz H.-J. 1980: 27*–33*; Schulz H.-J. 1989б: 20 и сл.]). Даже если признать авторство Иоанна Златоуста, которое в ходе литургии провозглашается неоднократно [Kallis 1989: 28 и сл., 38 и сл., 186 и сл., 192 и сл.], описываемые изменения перекрывают его авторство.

По степени распространенности литургия Иоанна Златоуста превосходит все остальные повторяемые жанры паренезы на много порядков; за исключением десяти дней она проводится во все недели церковного года — во всех приходах РПЦ и в Зарубежной Церкви, где происходят богослужения как минимум по воскресеньям. Поскольку статистика с большим временным охватом вряд ли возможна (в особенности из-за неточных данных о количестве действующих церквей до XIX века, учитывая катакомбные богослужения в советскую эпоху и по причине резкого прироста в постсоветское время), приведем здесь лишь приблизительные подсчеты на основе относительно твердых данных по ситуации перед Первой мировой войной, в то время, когда

плотность паренетических актов (предположительно) была самой высокой (ср. 4.2.4): литургия Иоанна Златоуста служилась тогда в 70 000 приходах [Поспеловский 1995: 166], по меньшей мере 47 воскресений за церковный год, что в сумме составляет примерно три миллиона богослужений в год (к которым в больших церквях и монастырях добавляются седмичный и суточный богослужебные круги и дополнительные службы в христианские праздники).

Исходя из этого, очевидна необходимость подробнее рассмотреть здесь литургию Иоанна Златоуста как образец, чтобы иметь представление и о других разновидностях православной литургии. Прежде всего возьмем одобряемое далеко не всеми знатоками [Onasch 1981: 249] подразделение задуманной как единое целое литургии на разделы: «Приготовление к Божественной литургии», «Литургия оглашенных» и «Литургия верных», в качестве основы нашего обзора (семантических) кенотических взаимосвязей (4.5.3.1–4.5.3.3)[201]. Опираясь на это, мы сделаем попытку определить связь между литургией и догматикой (4.5.3.4) и затронем вопрос о реализме литургической жертвы (4.5.3.5). Наконец, в фокусе рассмотрения окажутся перформативные аспекты литургии в целом (функция меморации, предположение о реальном явлении Христа, жесты смирения у литургисающего духовенства и демонстрация недостойности общины; 4.5.3.6–4.5.3.8).

4.5.3.1. Скрытая страстная символика части «Приготовление»

Как и у других средств коммуникации, у литургии есть задача вновь явить не присутствующего более на земле в телесном облике Христа — с помощью материальных знаков (см. 3.1.9.1), то есть «продлить историческую видимость Христа» [Evdokimov P. 1966: 59].

«Приготовление» начинается, в рамках части «Молитва пред Святыми вратами», с призыва к Богу Отцу, где упоминается

---

[201] Некрещеные не участвуют в третьей части, а также по крайней мере с XX века распространилась практика, когда посетители богослужения не участвуют во всей литургии.

триединство, и переходит к Богоматери: «Милосердия двери отверзи нам, благословенная Богородице…» [Kallis 1989: 6 и сл.], что Каллис истолковывает как указание на воплощение божественного Слова Творящего: «врата, через которые Слово Божие вошло в мир» [там же: 6]. С этим неразрывно связано обращение Божественного в видимое (см. 3.1.2), что материализуется в откидывании полога небесных врат. Далее следует «Поклонение икон», во время которого священник и диакон встают перед иконой Христа, чтобы подробнее остановиться на богочеловеческих парадоксах и их диалектической сотериологической функции:

> Пречистому Образу Твоему покланяемся, Благий <…> Христе Боже; волею бо благоволил еси плотию взыти на крест, да избавиши яже создал еси от работы вражия [Kallis 1989: 8 и сл.].

Самые яркие кенотические мотивы содержатся в «Заколении агнца», входящем в Проскомидию. Священник произносит гимн из утренней молитвы литургии на Страстную пятницу, где сводятся воедино теорема выкупа (3.0.5) и кровавая сцена распятия: «Искупил ны еси от клятвы законныя честною Твоею Кровию, на Кресте пригвоздився, и копием прободся, безсмертие источил еси человеком, Спасе наш, слава Тебе» [Kallis 1989: 18 и сл.]. От крови, струящейся с креста, перебрасывается метафорический мостик к закланию жертвенного агнца (см. 3.0.4), символом чего здесь является прокалывание жертвенного хлеба[202], и дается поэтическая амплификация: умолкание испуганного агнца перед своим «стригалем» представлено как кенотический акт:

> Яко овча на заколение ведеся.
> И яко агнец пред стригущим его безгласен, тако не отверзает уст Своих.
> Во смирении Его суд Его взятся. <…>
> Яко вземлется от земли живот Его [там же: 20 и сл.].

---

[202] О жестокости расчленения евхаристического символического агнца, он же — тело Отрока-Христа, см. 4.5.3.5.

Заклание жертвенного хлеба через цитату из (Иоан 19:34 и сл.) поставлено в параллель с тем, что «один из воинов копьем пронзил Ему ребра» [Kallis 1989: 22 и сл.] (см. 2.7.1.2 и 9.5.1). Все это, однако, остается скрытым от общины, потому что происходит в алтарной части за закрытыми алтарными вратами, по поводу чего Н. В. Гоголь замечает: «...как и вся первоначальная жизнь Христа протекала незримо от народа» [Гоголь 1859: 14]. После части «Поминовение святых, живых и усопших», которая присоединяет к закланию метафорического агнца еще и в буквальном смысле слова более кровавые христоподобные метафоры мучеников, «символика страстей Христовых, доминирующая при подготовке Даров <...> отступает на задний план» [Kallis 1989: 32] — начиная с момента «Каждения и покрывания Святых Даров». В песнопении «Отпуст» из Проскомидии все связано только с воскресшим, то есть вновь возвышенным Христом [там же: 38 и сл.], пока в части, относящейся к подготовке «начала Божественной литургии», не произойдет возврат к смерти Христа как радикальному конечному пункту кенозиса, при котором выявляется парадокс Бога во гробе: «Во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в рай же с разбойником, и на Престоле был еси, Христе...» [там же: 40 и сл.]. При всей парадоксальности, кенотические элементы здесь остаются символическими, «ирреальными».

4.5.3.2. Неуловимая мистерия слова: Литургия оглашенных

Если на подготовительном этапе преобладает инкарнационно-евхаристический момент, то в Литургии оглашенных, то есть в той части, в которой в древней церкви могли принимать участие некрещеные, прежде чем им приходилось перед причастием покинуть церковное пространство, этот момент отступает на задний план. К чему в это время причастны также и оглашенные, так это к мистерии слова, представленной многократно поднимаемым вверх и показываемым пастве Евангелием [Kallis 1989: 44, 64, 74], из которого читают [там же: 76 и сл.]. Эта часть литургии была позднее западными исследователями названа «Словесное богослужение» [Schulz H.-J. 1971: 338]. Кенотический реализм при посредстве слова, ставшего книгой, выражен слабее, чем

в символах Слова, ставшего плотью; ко Христу взывают как к воскресшему [Kallis 1989: 64 и сл.]. Не случайно приближение к воплотившемуся происходит косвенным образом, через его метонимию — Марию и его метафоры — святых:

> Пресвятую, пречистую, преблагословенную, славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию со всеми святыми помянувше, сами себе и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим [там же: 48–51][203].

Важнейшая часть для инкарнационного кенозиса Христа обнаруживает себя после второго антифона — выпущенный императором Юстинианом I и читаемый в качестве парафраза к (Флп 2:5–11) текст: Ὁ μονογενής:

> Единородный Сыне и Слове Божий, безсмертен сый, и изволивый спасения нашего ради воплотитися от Святыя Богородицы и Приснодевы Марии, непреложно вочеловечивыйся, распныйся же Христе Боже, смертию смерть поправый, един сый Святыя Троицы, спрославляемый Отцу и Святому Духу, спаси нас [Kallis 1989: 56–58][204].

Вместо третьего антифона могут быть оглашены заповеди блаженства с их диалектикой возвышения тех, кто самоуничижается [Meester 1938: 37] (см. 2.5.1.)[205]. Для оглашенных послание о спасительном воплощении, так или иначе, в конкретной форме не представляется; прежде чем эта энаргейя исполнится в Литургии верных в форме причастия, им придется покинуть помещение.

4.5.3.3. Превращение неуловимого в уловимое: Литургия верных

Когда начинается Великий вход, с апофатическим жестом возглашается сверхвеличие Бога, которое превращает службу Господу в перенапряжение для человека, но может быть опосре-

---

203 Повторяется вторым и третьим антифоном [Kallis 1989: 54 и сл., 58 и сл.].

204 Кенотика здесь подчеркнута так сильно, что она как минимум становится созвучна теопасхистским парадоксам (см. [Schulz H.-J. 1971: 339]).

205 Особенно это разработано у Гоголя [Гоголь 1859: 38–40].

довано благодаря кенозису (в качестве катафатического движения навстречу)[206]:

> Еже бо служити Тебе, велико и страшно и самем Небесным Силам. Но обаче, неизреченнаго ради и безмернаго Твоего человеколюбия, непреложно и неизменно был еси Человек... [Kallis 1989: 98 и сл.].

«Катафатический» акт становления человека амплифицируется в Символе веры, который произносится перед анафорой — здесь приведем христологический фрагмент о богочеловеческих парадоксах и о векторе уничижения:

> И [верую] во единаго Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единороднаго, Иже от Отца рожденнаго прежде всех век; Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша. Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася. Распятаго же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна [там же: 118 и сл.][207].

После того как далее в рамках евхаристической молитвы провозглашается реальное явление даров посредством их преложения (см. 4.5.3.7), в части «Диптих» еще раз отдается дань памяти Христовым метафорам в лице мучеников, исповедников и аскетов («о <...> мучениках, исповедниках, воздержниках» [Kallis 1989: 136 и сл.]) и Христовой метонимии — Богоматери [там же: 138 и сл.]. Сюда включаются также страждущие без выраженной внешней связи с Христом («Помяни... недугующих, страждущих, плененных...» [там же: 142 и сл.]; ср. 5.2), благодаря чему кенотическая модель страданий распространяется, таким образом, за пределы прямой связи с Христом. Вершину уловимо-

---

206 Об апофатике и катафатике см. 3.5.6–3.5.8.

207 Церковнославянская пунктуация с точкой после «погребенна» подчеркивает зияние могилы как связующего звена между человеческой жизнью и воскресением (см. о зиянии также 4.3.9.4).

сти неуловимого, то есть прогрессирующий катафасис Божественного, составляет причастие, во время которого духовенство провозглашает, что оно в это мгновение «получает» частицу Господа во плоти:

> Верую, Господи, и исповедую, яко Ты еси воистинну Христос, Сын Бога живаго, пришедый в мир грешныя спасти, от нихже первый есмь аз. Еще верую, яко сие есть самое пречистое Тело Твое, и сия есть самая честная кровь Твоя [Kallis 1989: 164–167].

После принесенного в жертву, воскресшего и вновь явленного в литургии тела Христа, в части «Благодарение» воспевается также телесная метонимия креста:

> Кресту Твоему покланяемся, Христе, и святое Воскресение Твое поем и славим <...> се бо прииде Крестом радость всему миру. Всегда благословяще Господа, поем Воскресение Его: распятие бо претерпев, смертию смерть разруши [там же: 172–174].

При этом повторяется полиптотон победы над смертью через смерть из части «Литургия оглашенных», причем глагол варьируется.

4.5.3.4. Литургическая догматика

В особенности в Литургии верных становится отчетливо заметен своеобразный разрыв между цитированием абстрактных, в своей парадоксальности остающихся вне всякой наглядности догматов, с одной стороны, и литургической телеологии обеспечения доступности (пробы на вкус) содержания догматов, с другой. Так, с одной стороны, оправданно, когда литургия описывается в качестве важнейшего вместилища догматики, см. [Ivánka 1984: 300]. С другой стороны, в формулировках учительных правил догматики на Вселенских соборах был учтен интерес к закреплению определенных, уже практикующихся литургических форм [Schulz H.-J. 1989a: 12]. Если Символ веры как жанр-

шарнир, скрепляющий догматику (решения соборов) и литургию, здесь представляет собой очевидный мостик, то и в других местах наблюдаются, как мы видели, отдельные элементы догматики. Литургическое превращение догматики заходит так далеко, что абстрактное может пропеваться: у Фельми восхищение вызывает

> ...восхваляюще-догматический подход с широким использованием догматических понятий, но настолько сильно облеченных в слова восхваления, что даже такие слова, как «ипостась», «единосущие», «прообраз», становятся пригодными для пения [Felmy 1990: 6].

Наконец, Фельми в своей аргументации в дополнение ко всему прибегает к Х.-Й. Шульцу, отмечающему, что истолкование литургии существенно повлияло на ее развитие[208]. Это отчетливо видно особенно в поясняющих цитатах из Писания и в тропарях, в которых «излагается некое действие из литургии, по большей части с помощью увязывания их с жизнью Христа» [Felmy 1984: 7]. Так, Фельми показывает, каким образом Проскомидия с помощью цитирования (Иоан 19:34) и (Мтф 2:9) «сочетается как с крестной жертвой, так и с рождением Христа» [Felmy 1984: 8] и агнец в Литургии верных с помощью цитирования Исайи (Ис 53:7 и сл.) увязывается с христологией и с Христовой жертвой (3.0.4) [Felmy 1984: 7].

4.5.3.5. Жестокий кенотический реализм и сдержанная символика

В отличие от догматических предписаний, евхаристическое действо, в ходе которого привлекается традиция жертвоприношений («пасха велия» [Kallis 1989: 174 и сл.]), обладает наглядностью. Следы дохристианских жертвенных персонификаций, от козла отпущения до человеческих жертв, никогда не были изжи-

---

[208] При исследовании литургии Иоанна Златоуста на наличие в ней кенотических элементов приходится ограничиваться уровнем литургических материалов; кенотически ориентированное новое прочтение уже исследованных Фельми в 1984 году [Felmy 1984] русских *толкований* литургии завело бы слишком далеко.

ты до конца, и даже аллюзии на них, как заявляет В. Ш. Киссель, могли быть вполне функциональны для раннего периода христианизации — в той мере, в какой в них можно было распознать языческие человеческие жертвы [Kissel 2004: 7, 265]. Для дальнейшей, в том числе русской истории рефлексии на статус жертвы в христианской литургии — это, с одной стороны, опасно, с другой же желательно с точки зрения «драматизации действия» в литургии [Evdokimov P. 1966: 57].

Вкушение (см. 3.3.2) есть форма приобщения, которая по прямоте не сопоставима ни с чем. Христос фактически описывается через литургический жертвенный хлеб как пища, которую вкушают: «Боже, Боже наш, небесный хлеб, пищу всему миру, Господа нашего и Бога Иисуса Христа пославый Спаса...» [Kallis 1989: 34–37]. Жестокость, выраженная в «Заколении агнца», тоже не случайна с точки зрения эстетического воздействия: «Священник режет агнца (“заклание”), что символизирует жертвенную смерть Христа на кресте, разрезами крест-накрест...» [там же: 20–22]. Заклание еще больше подчеркивается повелительным наклонением глаголов, обращенных диаконом к совершающему заклание священнику: «Пожри, владыко... / Прободи, владыко» [там же: 20–23]. При этом получается, что в Приготовлении священник инсценирует то метонимическое отношение с Христом, которое, наверное, наименее одобрительно для христиан — деяния мучителей Христа[209].

В начале Литургии верных, во время «Входа с Дарами», тело Христа подается как уже мертвое, поскольку цитируется сообщение из Евангелия о снятии тела Иисуса с креста вместе с упоминанием Иосифа Аримафейского (см. 2.7.1.4), который появляется также в тропаре литургии на Страстную пятницу (см. 4.5.6.2): «Благообразный Иосиф с древа снем Пречистое Тело Твое, плащаницею чистою обвив и благоуханьми, во гробе нове покрыв

---

[209] Священник цитирует тем самым метонимию Христа, враждебную ему, не обнаруживая подстановку в ролях совершающих это деяние. В противоположность этому, Вера Засулич прямо принимает на себя христоподобие в роли *преступницы*, то есть избирает метафору Христа (5.5.5.2).

положи» [там же: 104 и сл.]. Поскольку провозглашается эта последняя услуга умершему, когда вносят материальные дары, накрытые платком, словно плащаницей, и Святые врата закрываются, как могила Христа [там же: 106], отталкивающий образ истерзанного, разлагающегося тела все же хотят как-то смягчить — возможно, не в последнюю очередь для того, чтобы отождествление этого тела с вкушением жертвенного хлеба не вызвало у общины отвращения. Во время «Освящения Святых Даров» только что прошедшее богослужение оценивается в этом плане как «словесное» и «бескровное»: «Еще приносим ти словесную сию и бескровную службу...» [там же: 132 и сл.]. Значит, там, где желательно избежать жестокого реализма, риторике позволено вновь закрыть эту брешь!

«Раздробление» жертвенного хлеба, напротив, сопровождается тесным соединением жестоких слов и отказом от них: «Раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и неразделяемый, всегда ядомый и никогдаже иждиваемый, но причащающияся освящаяй» [там же: 158 и сл.]. Причащающиеся затем вновь просят буквально о том, чтобы получить «тело Христа» для вкушения: «Преподаждь мне, владыко, честное и святое тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» [там же: 162 и сл.].

На то, что это могло вызывать проблемы, указывает запрет на некое зафиксированное в истории дальнейшее развитие сюжета до еще более жестокого заклания хлеба/агнца/Христа — заклания Отрока-Христа [Felmy 1984: 24]. С этимологической точки зрения оно вполне мыслимо, поскольку, по Фельми, арамейское טליא (*талея*) могло означать «ягненок», «слуга», «дитя», и тогда пророчество (Ис 53:7) «могло пониматься также и как пророчество о заклании *отрока*-Христа», причем «представление о заклании агнца и отрока в причастии» остается потенциально заложенным [Felmy 1984: 28, выделено в ориг.] Визуализация процесса заклания не с помощью метафорических замещений в виде агнца и хлеба, а в виде человеческой отроческой фигуры вскоре, однако, показалось слишком большой жестокостью; по этой причине изображения Отрока-Христа подчеркнуто отсутствуют в Служебнике [там же: 32 и сл.].

С другой стороны, сценарии заклания обладают значительным кеноэстетическим потенциалом. В качестве символического жеста разламывание жертвенного хлеба, например, должно пониматься как рассечение тела распятого. «Форма наконечника копья у ножа, необходимого для прободения и расчленения "агнца"» [там же: 8], может интерпретироваться как уколы копьем в ребра распятого. Ибо: «Будучи инсценировкой смерти, литургия в столь сильной мере является подражанием и проживанием смерти Христа...» [Schulz H.-J. 1980: 37].

Впрочем, то, что хорошо укладывается в рамки одной символической интерпретации, не может быть столь же ясно увязано с другой, уже имевшейся у Иоанна Златоуста [там же: 36] и не ставившейся принципиально под сомнение православием литургической теоремой: с учением о «преложении» хлеба и вина в тело и кровь и с происходящим отсюда реальным присутствием Христа в евхаристическом таинстве.

4.5.3.6. Презентация Христа

Литургия Иоанна Златоуста представляет евхаристию как инсценировку через преображение. Сначала хлеб и вино рассматриваются как «антиподы» тела и крови, см. [Schulz H.-J. 1989б: 44], чтобы только в завершение быть претворенными[210]: «И сотвори убо хлеб сей, честное тело христа твоего. <...> А еже в чаши сей, честную кровь христа твоего» [Kallis 1989: 134–137]. После предположительно свершившегося преложения взывание ко Христу вновь возвращается в рамках «Молитвы преложения» к его непосредственному присутствию: «Вонми, господи Иисоусе Христе Боже наш, <...>, иже горе со отцем седяй, и зде нам невидимо спребываяй...» [там же: 154–156]. Воображаемый вещающий Христос к тому же говорит слова, содержащие указание на его присутствующее здесь тело — хлеб: «Приимите, ядите, сие есть тело мое, еже за вы ломимое во оставление грехов» [там же: 130 и сл.][211]. Чрезмерному

[210] Ср. канонический византийский комментарий Нила Кавасилы к литургии [PG 150, 420CD].

[211] Аналогичные слова говорятся затем по поводу крови.

страху от этого присутствия препятствует уже только «неестественное» разделение хлеба и вина, тогда как тело и кровь неразделимы; «Соединение» вина и хлеба посредством крошения хлеба в вино начиная со времен Феодора Мопсуестийского понимается соответственно как «нерасторжимое соединение тела и крови в живом организме» Христа [Kallis 1989: 158] (ср. также [Schulz H.-J. 1989б: 47]). После этого последнего шага по направлению к синтезу предшествующие формулы присутствия перекрываются восклицанием: «Христос посреде нас» [Kallis 1989: 164 и сл.].

Как всегда, онтологические проблемы присутствия, реальной представленности и т. п. с культурологической точки зрения могут быть интересны только в той мере, в какой они обнаруживают эффект культурной памяти, поддерживают мнемоническую программу литургии.

4.5.3.7. Эксплицитная и имплицитная мнемоника Христа

Дело состоит в том, что не один только Христос выступает и предлагает себя здесь людям в качестве агента своей «ре-презентации» [Schulz H.-J. 1980: 30]. Нет, сами люди, со своей стороны, должны сориентироваться на Христа, «доверить себя» ему, как многократно говорится в ходе литургии: «...сами себе, и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим» [Kallis 1989: 50 и сл., 148 и сл., 178 и сл.]. Идеальному посетителю литургии (в смысле «идеального читателя») предписывается самоотдание Христу, отдавшему себя людям.

Антропологическое место, в котором должно состояться самоотдание Христу, — это память. Причем дело не в том, что только обратный перевод литургии на язык культурологии выводит на мнемонический след. Нет, литургия Иоанна Златоуста пронизана выразительными мнемоническими призывами: человеческая, общинная задача памяти о Христе провозглашается в части «Поминание» священником, а не вложена в уста самого Христа [там же: 130 и сл.]. Напоминаются также метафоры Христа, такие как мученики и подвижники («Поминовение святых, живых и усопших» [там же: 26 и сл.][212]).

---

[212] Причем Борис и Глеб в этом каталоге отсутствуют.

Мнемонический императив поддерживается такими имплицитными мнемотехническими методами, как энаргейя («Из пятого жертвенного хлеба он [священник] на память об усопшем вырезает частицы и кладет их в ряд с живыми» [там же: 30]), или же повторами: мнемонический императив «В воспоминание Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» повторяется «трижды» [там же: 18 и сл.]. Вся литургия Иоанна Златоуста полна повторов, которые могут быть историческими сдваиваниями, обусловленными экспансией литургии (4.5.2.1), но все же при исполнении литургии они не менее важны и в плане мнемотехники.

Трезвую мнемоническую составляющую являет собою не в последнюю очередь распределение ролей, в том плане, что во время части «Целование» выступает самый молодой исполнитель литургии (предположительно он сохранит воспоминание дольше всех), который подтверждает сообщение старшего о присутствии Христа («Христос посреде насъ»): «И есть, и будет» [там же: 116 и сл.]. И когда в конце повторяется заупокойная молитва, это может быть истолковано как начало новой литургии — исходя из того, что литургия в своем «вечном повторении» [Гоголь 1859: 1] постоянно начинается заново и никогда не прекращается, ср. [Kallis 1989: 180]. Однако поскольку эмпирически это так не происходит, местом продолжения является — в норме — воспоминание участников. Самое последнее слово в Литургии верных принадлежит Христу — точно так же, как и в завершении Приготовления [Kallis 1989: 194 и сл.]; испытав на себе этот когнитивно-мнемонический заключительный эффект, верующие покидают церковь.

4.5.3.8. Самоуничижение литургов и психагогика смирения

...всякая молитва фактически есть воплощение бога.
[Фейербах 1906: 55, выделено в ориг .]

Христос в литургии исполняет двойственную роль приносящего себя в жертву и приносимого в жертву, в которой к нему взывают как к самодарящему, саможертвующему и самого себя

уничижающему: «Ты бо еси приносяй, и приносимый, и приемляй, и раздаваемый Христе Боже наш...» [Kallis 1989: 100 и сл.]. Итак, если роль Христа в литургии — даже в качестве представляющего себя самого метафизического лица — является кенотической, то роль, которую форма литургии отводит как литургам, которые «в определенной степени являют собой всего лишь видимые тени Сына Божьего» [Jungmann 1925: 219], так и общине, является не чем иным, как структурной аналогией самоуничижения Христа. Литургия перформативно инсценирует именно это.

Священник в первую очередь подчеркивает свою подчиненную, служебную роль; в части «Приготовление к божественной литургии» он, испрашивая божественную поддержку, многократно провозглашает свой священный трепет, свое смиренное служение делу божественной литургии и свою непричастность к истокам всего этого — во время «Поклонения икон» и во время «Входа в алтарь»: «Вниду в дом твой, поклонюся ко храму святому твоему в страсе твоем» [Kallis 1989: 10 и сл.]. В части «Начало божественной литургии» это говорится еще два раза: «Господи, устне мои отверзеши, и уста моя возвестят хвалу твою» [там же: 40–43]. Отказ от права собственного священнического слова доходит до парадокса — просьбы о разрешении просить (которая предваряет то, к чему она требует авторизации), как в начале Литургии верных: «...сотвори ны достойны быти, еже приносити тебе моления и мольбы...» [там же: 90 и сл.]. Обычное обозначение церковного служителя как смиренного «раба» [там же: 59 и сл., 82 и сл., 98 и сл., 100 и сл., 188 и сл.], или «раба божьего» [там же: 168 и сл., 172 и сл.], которое в сущности восходит к (Флп 2:7; см. 3.3.4), подчеркивает, что литург не созрел еще для своей миссии и должен быть удостоен этой служебной роли только Богом, то есть Христом: «Сподобивый нас смиренных и недостойных раб твоих...» [Kallis 1989: 68 и сл.].

Программная несамостоятельность служащих литургию и их ориентация на предварительное действие Христа посредством облачения в праздничные одежды [Kallis 1989: 10; Гоголь 1859:

9 и сл.][213], а также посредством таких форм телесной репрезентации, как склонение головы [Kallis 1989: 100 и сл.], поклон перед алтарем[214] и почтительное целование алтаря [там же: 102], а также — по меньшей мере в определенные времена — подчеркнуто тихим голосом во время анафоры[215]. «Ремарки» по литургии предписывают, в особенности для диакона, во время его удостоверяющих действий придавать лицу «благоговейное» выражение [там же: 74].

Предание себя Христу через самоуничижение касается не только литургов. Община, в свою очередь, хотя она стоит все время, перед чтением Писания в Литургии оглашенных призывается к благоговейному стоянию: «Премудрость, прости, услышим святаго евангелия» [там же: 76 и сл.], в то время как оглашенные, перед тем как их отпустят, должны склониться в поклоне [там же: 86 и сл.]. Также и постоянные благословляющие осенения крестным знамением не одних только предметов культа[216], но и общины по сути своей можно истолковать как изображение следования самоуничижению Христа путем сораспятия (3.3.1.2). Не доказывая этого в деталях по тексту, Каллис описывает психагогию сукцессивного уничижения общины как недостойной вплоть до ее спасения через причастие: «Чем ближе время встречи евхаристического собрания с воскресшим Господом, тем сильнее ощущает оно свою недостойность...» [Kallis 1989: XX], см. также [Гоголь 1859: 58].

---

213 Причем это одевание в «Облачении священнослужителей» не подается откровенно как привлечение Христа или его креста (см. 3.3.1.2; 5.3.3), а как знак спасения [Kallis 1989: 12 и сл.].

214 Гоголь вырабатывает двойной кенотический аспект (так в объекте, как и субъекте поклона), когда поясняет, что священник кланяется, «как будто он склоняется перед самим вочеловечиванием Христа...» [Гоголь 1859: 22].

215 Что так или иначе угрожало коммуникативной цели анафоры (ср. [Evdokimov P. 1966: 56]).

216 Например, [Kallis 1989: 14, 16].

4.5.4. Литургия Василия Великого

После подробного обсуждения литургии Иоанна Златоуста нет необходимости в столь же подробном описании всех аналогичных аспектов литургии Василия Великого, которая служится только десять раз в течение церковного года, хотя она и имеет тесные связи с земным пребыванием Христа (см. 4.5.6), такие как топос смирения[217] и т. п. Можно ограничиться демонстрацией ее (градуальных) отличий от чинопоследования литургии Иоанна Златоуста.

4.5.4.1. Кенотическая догматика литургии

В чинопоследовании литургии Василия Великого наблюдаются отдельные моменты самоуничижения Христа, которые в литургии Иоанна Златоуста в таком виде отсутствуют, скажем, детство Иисуса [Kallis 1989: 226 и сл.]. Однако значительно важнее то, что в литургии Василия Великого находит достойное место точная цитата из гимна Послания к Филиппийцам (во всяком случае, 2,7 и сл.) — в чине «Установительные слова»:

> Егда же прииде исполнение времен, глаголал еси нам самем Сыном Твоим, Имже и веки сотворил еси, Иже сый сияние славы Твоея и начертание ипостаси Твоея, нося же вся глаголом силы Своея, не хищение непщева еже быти равен Тебе, Богу и Отцу, но Бог сый превечный, на земли явися и человеком споживе. И от Девы Святыя воплощся, истощи Себе, зрак раба прием, сообразен быв телу смирения нашего, да нас сообразны сотворит образу славы Своея [Kallis 1989: 214 и сл.].

Элементы перикопы из Послания к Филиппийцам обогащаются тесно связанными с нею в ходе развития догматики положениями, такими как предсуществование (см. 2.2.5) и обожение (3.0.2). Вскоре после этого последует также и ссылка на концепцию анакефалайозиса [Kallis 1989: 216 и сл.] (см. 3.0.6).

---

[217] См., например, [Kallis 1989: 202 и сл., 206].

4.5.4.2. Кенотические ходатайственные молитвы

Часть «Диптих» литургии Василия Великого подчеркнуто включает в число лиц, христоподобных по признаку лишений и страданий — помимо упоминающихся в литургии Иоанна Златоуста, — монашество («Помяни, Господи, иже в девстве и благоговений, и постничестве, и в чистем жительстве пребывающих» [Kallis 1989: 230 и сл.]), а также категорию юридически или политически преследуемых («На судищи, и в рудах, и в заточениих, и в горьких работах, и всякой скорби, и нужде и обстоянии сущих помяни, Боже» [там же: 232 и сл.]).

4.5.4.3. Мнемоника, или реальное присутствие

Менее однозначно, чем в чинопоследовании литургии Иоанна Златоуста, в более древней литургии Василия Великого выражается концептуализация евхаристии как преображения и представление даров как реально представленного тела Христова[218]. В преддверии причастия страсти Христовы трактуются как опора воспоминания: «Остави же нам воспоминания спасительнаго своего страдания...» [Kallis 1989: 218 и сл.], и часть «Поминание» начинается с мнемонического императива, подобно протестанскому варианту евхаристии: «Сие творите в мое воспоминание...» [там же: 220 и сл.]. Слова эпиклезы, прочитанные с этой подоплекой, на краткое время пробуждают сомнение в том, утверждается ли вообще в литургии Василия Великого присутствие тела Христова:

> ...Святе святых, благоволением Твоея благости приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащия Дары сия, и благословити я, и освятити, и показати. <...>
>
> Хлеб убо сей, самое Честное Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа [там же: 222 и сл.].

Наконец, в части «Молитва, внегда потребити святая» говорится: «Имамы бо смерти твоея память...» [там же: 244 и сл.]. Эта память о Христе одновременно является интенцией церковного года.

[218] Об изменении восприятия литургии в IV веке в направлении реального присутствия Христа и о вкладе в это Иоанна Златоуста см. [Schulz H.-J. 1980: 35–39].

4.5.5. Литургический год Христа

Обычно используют словосочетание «христианский церковный год». Если здесь оно перевернуто и звучит как «церковный год Христа», то сделано это для того, чтобы сформулировать (ожидаемый) тезис о том, что церковный год сформирован и должен пониматься на основе Христа, точнее: земного пути Иисуса Христа от воплощения до воскресения. В качестве циклической темпорализации того абстрактного христологического содержания (как оно сосредоточено в (Флп 2:5–11)), что Бог уничижился ради людей, пострадал и умер за них в человеческом облике, чтобы затем возвыситься, церковный год представлял собой важную «ориентирующую помощь» для исполнения этой миссии [Onasch 1981: 205]. Как пишет К. Гёрке, для христианизации Руси он был одним из первых мнемонически действенных средств коммуникации [Goehrke 2003: 193].

Более неожиданным, наверное, является наблюдение, что год Христа охватывает почти два церковных года. В церковном годе по византийскому обряду следует различать два цикла: подвижный и неподвижный праздничные циклы. Неподвижный праздничный цикл восточной церкви из числа праздничных дней, связанных с самоуничижением Христа, содержит прежде всего праздники, связанные с его рождением: Предпразднество (20 декабря)[219], Навечерие Рождества Христова (24 декабря), само Рождество Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа (25 декабря), Обрезание Господне (1 января) и Святое Богоявление (6 января). Праздник Благовещения Пресвятой Богородицы приходится на 25 марта, за девять месяцев до Рождества. Подвижный праздничный цикл отличается тем, что содержит кенотические фазы поста и Страсти Христовы, вместе с Триодью и Пентикостарионом, но также и праздники возвышения — Пасху, Вознесение Господне и Пятидесятницу (Троицу). Вектор возвышения довершает — вновь в неподвижном цикле — Преображение Господне (6 августа). Конкретизация поминания Христа с помощью метонимий зем-

[219] Все сведения по литургическим датам даны по юлианскому календарю, до сих пор применяющемуся РПЦ МП.

ного пути Христа распределяется праздниками Крестовоздвижение (14 сентября) и Неделя Крестопоклонная (третье воскресенье Великого поста) на оба цикла. Независимо от этой хронологии, другие метонимические и метафорические косвенные формы поминовения Христа распределяются по обоим циклам: Лазарева суббота, Неделя о расслабленном и Неделя о слепом в подвижном цикле поминают метонимии персонажей его исцелений, а метафоры Христа — мученики и святые — поминаются весь неподвижный церковный год.

Истоки церковного года следует искать в подвижном церковном цикле праздников, который вычисляется на основе лунного года начиная с Пасхи. Именно с нее начинаются преобладающая часть исторических описаний церковного года. Более поздний, отчасти объясняющийся переходом к солнечному году в III веке неподвижный цикл представляется вторичным[220]. Не идя по этому рутинному историческому пути, мы избираем здесь системный кенотический фокус: если в церковном годе ощущается инсценировка христологического поучения из (Флп 2:7), то «год Христа» неподвижного цикла начинается с Благовещения в неподвижном цикле и проводит через Рождество, время поста и страстного цикла, Пасху и Троицу к опосредованным праздникам поминовения Христова, таким как Крестовоздвижение и, наконец, Неделя Крестопоклонная. Тем самым «год Христа» охватывает практически два календарных года.

4.5.5.1. Метафизическое уничижение: зачатие, рождение и сокровенность

Если предполагаемый Филоксеном Маббугским первичный метафизический акт уничижения (2.6.1.4)[221] целиком разыгрывается в сфере божественного и лишен наглядности, то второй метафизический шаг уничижения, воплощение, предоставляет

[220] Повинна в этом контаминация солярного праздника всей империи «Рождение Непобедимого бога Солнца» (*Natalis Solis Invicti*) с Рождеством Христовым при Константине Великом (см. [Onasch 1981: 123 и сл.]; см. 5.5.2.2) — тогда как, скажем, армянская церковь праздника Рождества не знает [Onasch 1958: 59].

[221] У Сергия Булгакова их даже несколько (см. 4.4.4.5).

возможность натуралистической иллюстрации. Преэкзистентный Логос должен быть уничижен до человеческого онтогенеза — и это с начал зачатия: соответствующий праздник, Благовещение Пресвятой Богородицы, рассчитан с воистину светским реализмом и приходится на 25 марта — за девять месяцев до Рождества[222]. В каноне Феофана Начертанного к этому празднику мистерия метафизического зачатия (от Духа Святого) воспевается в физическом измерении (в виде утробы Марии) [Onasch 1981: 369][223].

Цель, которую преследует праздник Благовещения, — это Рождество Господа нашего Иисуса Христа. Фокус воплощения тот же самый. Здесь необходимо назвать только два момента, благодаря которым рождественская литургия опирается на догмат кенозиса: во-первых, всенощная перед Рождеством исполняется по чину литургии Василия Великого[224], которая в части «Установительные слова» (см. 4.5.4.1) содержит одну из самых точных цитат из гимна Послания к Филиппийцам. Особым праздничным песнопением на Рождество является двойной канон Космы Маюмского и Иоанна Дамаскина, см. [Onasch 1958: 85–87]. В литии (λιτή) инкарнационное действо (в первом тоне) характеризуется следующим образом: «...яко Бог во плоти явися <...> рождейся отъ Девы. Вертеп и ясли прияша Того...» [Maltzew 1892: 425]. Шестая песнь канона праздника Рождества Христова сосредоточивается на кенотическом моменте, связанном с беспомощным младенцем, каким является преэкзистентный Бог [Onasch 1981: 441]. В эпитете «Господь», который используется для устойчивого обозначения человеческого события

[222] Определяющим в этом плане, конечно, является расчет западной церкви [Onasch 1958: 56]. На Востоке контекст мариологических дискуссий об эпитете «Богородица» (θεοτόκος) (см. 2.8.4.1) является для принятия праздника Рождества решающим [Onasch 1958: 59].

[223] Проанализировать каждую службу в отдельности здесь не представляется возможным; в дальнейшем речь может идти только об отдельных указаниях на кенотические импликаты и ссылки в литургических песнопениях и текстах.

[224] Если 25 декабря — это суббота или воскресенье, то в праздник служится литургия Василия Великого [Onasch 1958: 88].

рождения, парадоксальный момент окончательно становится конститутивным[225].

Заимствование праздника Рождества из Западно-Римской империи приносит «новый оттенок в старый комплекс идей иоанновской окраски <…> в том виде, в каком мы его видим в празднике Богоявления: парусия и воплощение» [там же: 57], оттесняя таким образом гностический фокус духа в пользу кенотического натурализма[226].

Логическим следствием натурализирующего воплощения такого рода является праздник Обрезание Господне 1 января. Тропарь гласа первого обнажает эту логическую последовательность:

> …благоволил еси родитися на земли от Отроковицы, неискусомужныя Твоя Матере, Иисусе; *сего ради* и обрезан был еси яко человек осмодневный. Слава <…> смотрению Твоему, слава снизхождению Твоему… [Maltzew 1892: 434, выделено Д. У.].

То, что в этом гигиеническом ритуале речь идет о болезненной процедуре, которой подвергает себя Господь, подчеркивается кондаком гласа третьего: «Всех Господь обрезание терпит…» [там же: 436].

В противоположность этому, в празднике Крещение Господне, или Богоявление, главной является концепция духовного крещения, которая свойственна гностицизму, см. [Maltzew 1892: 438; Onasch 1958: 64], и, соответственно, обладает докетическими импликациями, см. [Onasch 1981: 165]. Однако после тесного смыкания с праздником Рождества Богоявление также обретает

---

225 Так же и в полном устойчивом литургическом обозначении «Рождество Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа». Однако в обиходном языке утвердилось обозначение «Рождество Христово». Впрочем, польское словосочетание «Boże Narodzenie» еще сильнее напоминает неохалкидонские парадоксы.

226 Календарное летоисчисление от Рождества Христова (то есть с момента плотского подтверждения метафизического кенозиса) — лишь более позднее явление. Но сухие цифровые данные любили украшать демонстрацией кенозиса: «…в лето от Рождества по плоти Бога Слова…» (например, [Каноник 2003: 2]).

кенотические мотивы; самогласен (идиомелон) о крещении водой (глас восьмой) в своем обороте «зрак рабий» [Maltzew 1892: 439] восходит к (Флп 2:7). Опять акцент делается на парадоксе, что здесь Бог подвергает себя крещению земной водой через человека. Цитируются слова Иоанна: «Христе Боже, что к рабу пришел еси, скверны не имый, Господи?» [там же: 441]. Даже само движение погружения в воду вызывает ассоциации с актом уничижения[227].

Этот момент от противного отмечает то явление, что воплощенный Бог прежде, — в церковном годе это по меньшей мере дни с 25 декабря — на земле оставался сокровенным[228]. Преодоление этой изначальной незаметности закрепляется 2 февраля в празднике Сретение Господа нашего Иисуса Христа.

4.5.5.2. Социальное унижение: посты и страсти

От этих расширений человеческого рождения и детства Иисуса фокус церковного календаря — на этот раз подвижного — энергично перемещается к предварительным ступеням его умирания. Страстное время готовится временем поста, которому опять-таки предшествуют четыре предпостных воскресенья; это Неделя о мытаре и фарисее, Неделя о блудном сыне, Неделя мясопустная и Неделя сыропустная. В первые две предпостные недели на первом месте стоит покаяние, что в ежедневной молитве отмечено 40-кратным низким поклоном с восклицанием «Господи, помилуй!» по понедельникам, вторникам и четвергам, а также трехкратным падением ниц во время молитвы Ефрема Сирина[229]; оба последних воскресенья перед постом являются

---

[227] Эта фигура встречается значительно реже, чем подчеркивание парадокса; говорящую об этом оду св. Космы приводит Онаш: «...в поклонении видя крайнее уничижение Христа, как он, тот, кто в руках своих держит воды небес, телом своим погружается в волны, Он, Бог и Отец наш» [Onasch 1981: 441].

[228] О сокровенности как кенотической особенности Христа и о стратегическом подражании ей у отшельников см. 5.3.5.

[229] См. [Schulz H.-J. 1971: 360]. Также и в Лазареву субботу перед Вербным воскресеньем царит покаянное настроение (но не аскеза, как об этом пишет Шульц [Schulz H.-J. 1971: 362]).

преддверием телесных ограничений[230]. Хотя покаяние и ограничивающая аскеза являются лишь пограничными практиками кенозиса (см. 3.2.3 и 3.3.3.2), церковный календарь все же устанавливает связь: образцом для последующего периода собственно поста вплоть до пятницы перед Вербным воскресеньем[231] является 40-дневное говение Христа в пустыне (Мтф 4:1–11)[232].

Если в актах смирения и воздержания предпостного периода и самого поста речь идет об ограничениях *в жизни*, то начиная с Лазаревой субботы и Вербного воскресенья (Неделя ваий), которыми заканчивается Великий пост, — это телеологический путь к смерти (и к воскресению). Лазарева суббота служит амбивалентным провозглашением страстей Христовых, но и Христова воскресения. Для Вербного воскресенья также характерна амбивалентность: хотя вход в Иерусалим в более новых литургиях оформлен скорее триумфально, к нему все же добавляется «вольная страсть» [Maltzew 1892: 534] Иисуса. А въезд на осле подчеркивает социально-кенотический аспект: «На престоле — на небеси, на жребяти — на земли носимый Христе Боже...»[233].

---

230 О посте как повседневном явлении см. далее 4.5.11.1.

231 Третье воскресенье поста (Неделя крестопоклонная) относится к предшествующему году Христа, поскольку предполагает Распятие.

232 Церковный календарь тем самым вырабатывает собственные христологические числа, такие как 40, которое затем дополняются другими, такими как 50 (Пятидесятница), 30 (предполагаемый возраст Христа при распятии), 3 (три дня в гробнице), 4 (четыре конца креста), 12 (двенадцать апостолов) и т. п., и эти числа становятся образцом для прочих нумерологических феноменов, например для поминовения 40 мучеников 9 марта [Тропарь 2001: 33] или сорокакратного повторения «Господи, помилуй!» во время пасхальной всенощной [Maltzew 1892: 91]. Ср. также 4.3.9.5 и 9.3.3.

233 Кондак, глас 6-й [Maltzew 1892: 540] (ср. 2.6.1.3 и 4.3.5.1). О. М. Фрейденберг в своем труде «Въезд в Иерусалим» (1923) трактует въезд на осле как повод для обоснования языческой субструктуры евангельских историй. Согласно ее анализу, осел — это языческое божество, то есть он усиливает божественность Христа, но из-за взаимосвязи с обреченным на страдания Христом сам оказывается в роли страдальца [Фрейденберг 1978: 503 и сл.]. Таким образом, с ослом связан еще один мотив, опирающийся на Христа, который может быть интерпретирован парадоксально-двойственно — как указание на уничижение и возвышение одновременно.

Следующая далее Страстная седмица целиком и полностью проникнута поступенчатым анамнезом последних дней Христа — с постоянным «сегодня», переносящим действие в настоящее (см., например, [Maltzew 1999: 108]), — и топосом страданий. При этом реальное человеческое страдание рассматривается всегда на контрастном фоне божественного, с высот которого страждущий спустился, чтобы выявить чудесное, парадоксальное и обозначить «высоту спуска»:

> Два полюса — великолепие Господа и Его самостоятельно выбранное, по Его собственному желанию реализованное уничижение и смирение, Его воплощение, страдание и смерть, и затем — прорыв Его власти в победный акт Его Воскресения <...>
>
> ...Сын Божий испытывает свои страдания *на фоне Своего Божественного Величия* [Arseniew 1938: 3, выделено в ориг.][234].

Понедельник Страстной недели приносит третье напоминание о страданиях Христа (Мтф 20:17–28), см. [Schulz H.-J. 1971: 366], вторник обращен к событиям в Гефсиманском саду (с отчаянием Христа), среда напоминает о предательстве Иуды, четверг — о последней вечере, и пятница — о распятии. Исследователи истории литургий привязывают этот порядок к иерусалимской литургической традиции, согласно которой от одной станции Христовых страданий к другой выстраивается единая процессия, начиная со Входа Господня в Иерусалим [там же: 362], что перерастает во всенощную Страстной пятницы [Schulz H.-J. 1989б: 80].

В Великий Четверток на первый план выдвигается аспект социального унижения, когда епископ омывает ноги своему клиру [Maltzew 1999: 243–252] (см. 2.6.1.3.)[235], призывая собравшихся

---

[234] Тему сопоставимо значимой роли перикопы из Послания к Филиппийцам в католической литургии Страстной недели разрабатывает Д. Н. Пауер [Power 2005: 9–23].

[235] Пятая песнь канона Великого Четверга святого Космы провозглашает следующее: «...Учеником показует смирения образ Владыка, облаки облагаяй небо, препоясуется лентием, и преклоняет колена, рабом омыти ноги, в Егоже руце дыхание всех сущих» [Schollmeyer 1963: 388].

к подражанию этому воспроизведенному им социальному самоуничижению Христа и цитируя (Иоан 13:15), см. [Schulz H.-J. 1971: 369].

Кульминационным пунктом является Великий Пяток, или же Страстная Пятница. Прежде всего утреня Страстной Пятницы соединяет «Последование святых и приносящих святость страданий» на всех этапах страданий Христа с семикратным зажиганием свеч перед соответствующим чтением Евангелия [там же: 371]; здесь применяется поэтика необозримой полноты — полноты кенозиса![236] Сценически наглядно, и в то же время незримо-парадоксально страдания и распятие разложены на отдельные моменты:

> Днесь висит на древе,
> Иже на водах землю повесивый: венцем от терния облагается, Иже Ангелов Царь; в ложную багряницу облачается, одеваяй небо облаки;
> заушение прият, Иже во Иордане свободивый Адама; гвоздьми пригвоздися Жених Церковный; копием прободеся Сын Девы. Покланяемся страстем Твоим, Христе [Maltzew 1892: 565 и сл.].

Стихиры самогласны гласа третьего, напротив, притеняют божественную природу и прослеживают физические страдания вплоть до мельчайших подробностей[237]. В Триоди также прямо говорится об уничижении: «К Тебе утреннюю милосердия ради Себе истощившему непреложно, и до страстей безстрастно

---

[236] Шульц сетует, что тем самым строгая хронология страстей уходит на задний план: «Монашеское рвение в чтении и медитации, без вчувствования в проповеднически богословский *kairós* иерусалимского выбора перикопы, переместилось на то, чтобы исполнить все, что написано в четырех Евангелиях о страстях Христовых, не исключая и самой смерти Христа, а с последней из 11 перикоп спешить, опережая даже положение во гроб, хотя Страстная пятница <...> как раз только началась» [Schulz H.-J. 1989б: 80].

[237] «Каждый член святого Твоего тела претерпел бесчестие за нас: глава — терния, лицо — оплевания, щеки — удары, уста — вкус в уксусе растворенной желчи, уши — нечестивые поношения, спина — бичевание, и рука — трость, все тело — растяжение на Кресте, конечности — гвозди, и ребра — копье» [Maltzew 1999: 139].

преклоншемуся, Слове Божий...» [Maltzew 1892: 567]. И надо всем этим встает паренеза в первом антифоне; звучит призыв к внутреннему настрою быть «как Христос» (Флп 2:5), и привлекается вторичный образец тех мучеников, которые Христу уже последовали[238]. Верующим напоминают, что страдания Христа были нужны «ради них» — указание на вину и призыв к раскаянию, см. особенно [Arseniew 1938: 9–11]. Окончательную точку ставит инсценировка погребения через сложение в символическую могилу шитой иконы с изображением положения во гроб (плащаница) перед крестом, поставленным на возвышении в центре церковного пространства («Голгофа»). В этот момент звучит тропарь в память Иосифа Аримафейского: «Благообразный Иосиф с древа снем пречистое тело Твое, плащаницею чистою обвив, и вонями во гробе нове покрыв положи»[239].

Тематику гроба продолжает Великая и Страстная Суббота. Утреня Великой Субботы подается как ночное бдение у гроба Христова [Arseniew 1938: 12]. Подчеркивается подлинность его смерти: «...во гробе мертв, бездыханен полагается...» [Maltzew 1892: 585]. Но момент смерти оборачивается парадоксальным панегириком сохраняющему жизнь гробу[240]. Меняющаяся перспектива наглядно видна в долгой попеременной полифонии из тропарей и псалма 118 [Maltzew 1999: 195–220]. В этом вновь реализуется тенденция различных богослужений Страстной недели к выработке богочеловеческих парадоксов. А подчеркивается в ходе этой важнейшей христоцентрической календарной недели — вопреки всей последовательности страстей — всегда

---

[238] «Чувствия наша чиста Христови представим, и яко друзи Его души наша пожрем Его ради, и не попеченьми житейскими соугнетаемся» (Антифоны Страстной седмицы. Антифон 1. Глас 8; ср. [Maltzew 1999: 122]).

[239] Глас второй [Maltzew 1892: 574]; ср. 4.5.3.5.

[240] «Жизнь во гробе положился еси, Христе, и Ангельская воинства ужасахуся, снизхождение славяще Твое. Блажени испытающии свидения Его, всем сердцем взыщут Его. Жизнь, како умираеши? Како и во гробе обитаеши, смерти же царство разрушаеши и от ада мертвыя возставляеши? Не делающии бо беззакония в путех Его ходиша. Величаем Тя, Иисусе Царю, и чтим погребение и страдания Твоя, имиже спасл еси нас от истления» [Великая Суббота б. г.].

одно и то же: в поле зрения попадает сначала воплощение, за ним — социальное самоуничижение, далее страдание, смерть, гроб, — чтобы вновь и вновь провозглашать противостоящую ему божественность Христа. Дает это вовсе не темпорализацию с ограниченным углом зрения и нарративной тягой, а тотальную перспективу божественного домостроительства: обещанное спасение не должно быть упущено.

Но пока что верующие тоже должны прочувствовать страсти Христовы хотя бы отчасти; после того как в ночь на Великую пятницу завершается всенощная, поскольку на пасхальное воскресенье предстоит еще одна, ночное бдение в Великую субботу отменяется или вполовину сокращается [Schulz H.-J. 1971: 373]. Однако усталость как священников, так и паствы вызывает абсолютно ожидаемые эффекты физического уничижения вплоть до галлюцинаций, в связи с чем инсценировка воскресения должна переживаться еще более сильно.

4.5.5.3. Прямое метафизическое возвышение: от Пасхи к Троице

> Наверное, только на Пасху мы учимся видеть мир «в Христовом свете», к чему Церковь ежедневно призывает нас на утрене.
>
> *[Zenkowsky 1951: 10]*

Кульминацией всех предшествующих инсценировок уничижения является всенощное бдение перед Светлым Христовым Воскресением[241], а точнее тот момент, когда около полуночи отворяются алтарные врата, звучит троекратное возглашение Воскресения Христова «Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав» [Maltzew 1892: 112][242], и все обмениваются пасхальными поцелуями. Затем следует

[241] Эпистолографически и публицистически это провозгласил Гоголь в своем труде «Выбранные места из переписки с друзьями» [Гоголь 1993: 218–226].

[242] Ср. по поводу цитаты в литургии Иоанна Златоуста 4.5.3.2, о литературной рефлексии 6.4.6 и 7.4.3.

чтение первых стихов Евангелия от Иоанна (ср. [Алексеев 1999: 15]), где содержится центральное для всех Евангелий изложение основ христианской теории Слова Творящего (см. 2.2.5), открывающее ряд перикоп из Евангелия от Иоанна и Деяний святых апостолов в Пентикостарионе (Цветной триоди). Слово становится плотью — строго говоря, отсюда начинается новый цикл уничижений. Но предшествующий момент возвышения слишком короток; радостная весть должна визуально сохраняться дольше: алтарные врата остаются открытыми до Троицы, и во время этой фазы возвышения и открытой божественности на коленях не стоят, см. [Schulz H.-J. 1971: 379 и сл.]. Дням послепасхальной недели присваивается эпитет «светлый». Но выходящие на передний план страдания в *status exinanitionis* ощутимы по их следам также и в *status exaltationis:* в первое воскресенье после Пасхи кондак гласа восьмого напоминает нам о прежней истинной человечности воскресшего — говоря об испытании Фомы Неверующего: «Любопытною десницею жизноподательная Твоя ребра Фома испыта, Христе Боже: созаключенным бо дверем яко вшел еси с прочими Апостолы вопияше Тебе: Господь еси и Бог мой!» [Maltzew 1892: 635 и сл.]. Отсюда следует паренеза в духе (Флп 2:5).

Праздники возвышения мобильного праздничного цикла Вознесение Господне и Троица, она же Пятидесятница, дополняются важным для исихазма праздником Преображения Господня (см. [Schulz H.-J. 1971: 384]), который по логике вещей относится к пасхальному циклу [Onasch 1958: 60][243]. Но даже в этом метафизическом празднике возвышения таится еще одна сильная кенотико-мнемоническая нота; в кондаке гласа седьмого говорится:

> На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша, да егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови же проповедят, яко Ты еси воистину Отчее сияние [Maltzew 1892: 740][244].

---

[243] Туда в качестве исключения введены памятные праздники Григория Паламы и Иоанна Климакоса, находящиеся в тесной связи с исихастским преображением [Тропарь 2001: 142–144].

[244] Следует обратить внимание на аспект изображения.

4.5.5.4. Метонимическое почитание Христа

Ничто не имеет истинного влияния, если оно постоянно должно присутствовать само, ибо вездесущность на земле — и даже в христологии — вряд ли достижима; влияет то, что представлено опосредованно. Если говорить о Христе, то это означает, что интегральную часть его культурно-исторического успеха можно записать на счет таких восходящих к нему опосредованных фигур, как метонимии и метафоры Христа (см. 3). Великие праздники неподвижного праздничного календаря, в большинстве своем христологического характера, такие как Рождество, Богоявление и Сретение (см. 4.5.6.1), сами по себе составляют только часть представленности Христа в календарном году; но немалая часть календарной представленности Христа имеет опосредованную природу. Среди прочего она реализуется в таких метонимиях, как Благовещение и его ответвления в других великих праздниках в честь Богоматери[245], этапы жизни которой составляют второй годичный цикл, литургический богородичный год.

Насколько самостоятельны праздники богородичного года? Исследователи расходятся во мнениях по этому вопросу: например, Онаш противоречит сам себе, говоря, с одной стороны: «Мне кажется, богородичные праздники нельзя рассматривать как дополнительные праздники второго разряда» [Onasch 1958: 60 и сл.], но, с другой стороны, замечает, что «гимны в честь Богоматери <…> носят сугубо христологический характер» [там же: 61], не обладают «никакой собственной богословско-литургической ценностью», а показывают отчетливую «направленность перикоп на мистерию рождения Богочеловека» [там же: 62]. Чтение гимна Послания к Филиппийцам в праздник Рождества Богородицы (8 сентября) это подтверждает «…преобладание христологического содержания. Мария “в роли служанки” — это ее состояние измеряется послушностью Христу!» [там же: 61].

Таким образом, даже в случае с самыми слабыми ответвлениями жизни Марии, такими как Зачатие праведной Анны и Успение

---

[245] См. порядок торжественных служб, посвященных праздникам Богоматери: [Минея 1998: 11–17об].

Богородицы, восстанавливается обратная связь богородичных великих праздников с «мистерией Христа» — через стереотипное провозглашение того обстоятельства, которое толкает на авансцену именно ее: рождение Господа, см. [Schulz H.-J. 1971: 385]. Один только титул, использующийся в православии чаще, чем имя Мария — «θεοτόκος/Богородица» или «Богоматерь» (см. 2.8.4.1.)[246] — выявляет ее метонимический характер.

Одна из двух важнейших разновидностей богородичных гимнов, посвященных Марии, богородичен (Θεοτοκίον), уже в обозначении жанра несет на себе отпечаток этой функции услужения Марии по отношению к Христу. Без этой ключевой роли Марии не обходится и самый известный богородичный гимн восточной церкви, Великий акафист Богородице. Он поется в субботу пятой недели Великого поста перед Пасхой, создавая тем самым тесное временное соседство, говорящее о том, что существует «старая связь» с Благовещением Пресвятой Богородицы (25 марта) [Goltz 1988: 221].

Бóльшая нарративная часть акафиста Богородице (на церковнославянском: «Акафист преблагословенней богородице») рассказывает о промежутке христианского года от Благовещения до Сретения (икос 1 — икос 12), в то время как конец, сосредоточенный на воплощении, составляет свод богословских догматов (кондак 13 — кондак 1). Гимн, образец высокой поэзии, предлагает инновативные варианты терминологии кенозиса, такие как метафора Богоматери — «лествице небесная, еюже сниде Бог...» (икос 2) [Акафисты 1998: 5]. Между тем доходящие до десяти расположенные параллельно титулы чествования Богоматери в звательном падеже зачастую сопровождаются рекуррентными генетивными конструкциями, такими как «утробо Божественного воплощения» (икос 1) [там же: 4]. Зачастую относящийся к Марии вокатив располагается в постпозиции, как в икосе 4: «Агнца и Пастыря Мати» [там же: 8] — и тем самым онтологиче-

---

[246] С. Н. Булгаков развивает собственное учение о «богоматеринстве» [Valliere 2000: 326], а Фельми удачно переименовывает православную мариологию, назвав ее «теотокологией» [Felmy 1990: 82].

ская иерархия Христа и Марии вносится также и в синтаксическое построение. Функция Марии как Богородицы, сама по себе уже являющаяся парадоксом, превозносится во все новых парадоксах как совершение, превышающее человеческие возможности Марии: «Бога невместимого вместилище» [там же: 13]. В этом же ключе видится явная радость автора акафиста Богородице по поводу христологических парадоксов, таких как: «высокий Бог / на земли явися смиренный человек...» (кондак 8) [там же: 13]. Мариологический парадокс представляется дополнением христологического.

Другая метонимия Христа — крест, которая, так же как Христос, представлена уже во всех формах литургий, обладает в православной церкви собственным циклом богослужений [Минея 1998: 18–23об.]. После памятного дня распятия, Страстной пятницы (4.5.6.2), тематика креста в пентикостарионе (Цветной триоди) отступает на задний план перед инсценировкой возвышения, что в известной мере соответствует историческому опозданию в почитании креста, которое развивалось с IV века (см. 3.3.1.1). Обретение креста императрицей Еленой отмечается праздником Крестовоздвижения — Воздвижение Честнаго и Животворящаго Креста (14 сентября). Крест представляется в функциональном контексте добровольного самоуничижения Христа как апогей кенозиса (см. 2.7.1.4): «Вознесыйся на Крестъ [волею]...» (кондак, глас четвертый) [Maltzew 1900: 92][247], из чего, в соответствии с процитированным кондаком, должно последовать спасение для других, в котором, однако, сохраняется также и паренеза следования кресту[248]. Следующий по логике вещей шаг после Крестовоздвижения — поклонение кресту — опять заставляет себя ждать — до третьего воскресенья Великого поста, это Неделя крестопоклонная.

---

[247] Дополнено в соответствии с: [Тропарь 2001: 102].

[248] Ко кресту в его материальности взывают в связи с типологией Адам-Христос в рамках доксастикона (песнославника) в праздник Крестовоздвижения: «Да, через крест должен был сняться грех с креста, и через страдания того, кому страсти чужды, должны были разрешиться происходящие от креста страдания приговоренного» [Onasch 1981: 443].

У великих праздников Христа и Богородицы по большей части имеется на следующий день сопроводительный праздник, во время которого главное действующее лицо, Христос или Мария, инициирует поминовение дальнейших метонимически связанных с ними лиц[249]. Среди христоцентрических это день после Рождества — 26 декабря, посвященный Богородице, а также после Богоявления — 7 января, посвященный Иоанну Крестителю. Если говорить о празднике Рождества, то богородично-метонимическое увязывание с ним 26 декабря превращается в мартиролого-метафорическое: 27 декабря — поминальный день первомученика Стефана, 28 декабря — память сожженных в Никомидии в 303 году 1003 христиан, и 29 декабря — память младенцев, убиенных Иродом, см. [Onasch 1981: 125].

4.5.5.5. Метафорическое поминание Христа

Если в сопровождающих праздниках связь с Христом устанавливается только на основании смежности по времени, которая затем отчасти переходит на метафорическую ось, то при поминовении мучеников и святых неподвижного праздничного цикла с самого начала доминирует связь с Христом; корни неподвижного праздничного цикла следует искать в почитании *dies natalis* раннехристианских мучеников [Onasch 1981: 201], и этот цикл после утраты возможности причисления к лику святых через мученичество (см. 3.3.3.4) пополнился аскетами и другими святыми.

Если святого поминают не только в рамках неподвижного праздничного цикла, это означает его исключительный ранг. Такого ранга удостоился в православии Николай Чудотворец, который вошел даже в еженедельное поминание. Ему каждый четверг посвящается тропарь, провозглашающий этическое самоуничижение:

---

[249] Здесь не рассматриваются календарные метонимии Христа, в которых люди становятся бенефициарами божественной власти Иисуса, как это характерно для Недели мытаря и фарисея (первое воскресенье постной триоди), Недели о расслабленном (четвертое воскресенье пентикостариона) и Недели о слепорожденном. В этих случаях Христос очевидно не стал скрывать свое божественное всевластие (о крипсисе см. 2.7.3.3), так что кенозиса это не касается.

> Правило веры и образ кротости, воздержания учителя яви тя стаду твоему, яже вещей истина; сего ради стяжал еси смирением высокая, нищетою богатая, отче священноначальниче Николае, моли Христа Бога спастися душам нашим [Тропарион 2000: 23].

Среди славянских святых[250] в праздничном цикле выделяются Владимир (15 июля), а также Кирилл и Мефодий (11 мая), поскольку у них есть праздничные дни в славянском обряде, которые сопровождаются заутренями. К страстотерпцам Борису и Глебу, находящимся ниже них по статусу святости, это не относится (ср. 5.0.4)[251]; особого чина богослужения для страстотерпцев в «Минее общей» [Минея 1998] не предусмотрено. Значимость Бориса и Глеба подпитывается не литургическим циклом, а их популярностью в народе. Этой же популярностью (наряду с первостепенным кенотическим значением) мы обязаны не в последнюю очередь параязыческому второстепенному значению (см. 4.2.3); почитание Бориса и Глеба (2 мая) заслонило собой праздновавшийся ранее в этот день языческий праздник [Власов 1988: 6].

4.5.6. Христова неделя, Христов день и циклическая мнемоника

Двухлетний период, в течение которого празднуются великие праздники, метонимически связанные с Христом, слишком долог как пространство памяти. Для ее поддержки неделя как обозримая небольшая структура в литургическом плане оформлена как миниатюра церковного года. Ключевым образцом при этом служит Страстная неделя (4.5.6.2): по еженедельным постным дням — средам и пятницам — поются тропари кресту Христову [Тропарион 2000: 22 и сл.]. Чтобы сильнее прочувствовать утрату, которую означает распятие, в крестобогородичном гимне

---

[250] О русификации церковного календаря см. 1.1.4.

[251] К тропарям в честь страстотерпцев Бориса, Глеба и Вацлава см. [Тропарион 2000: 88].

(ставротеотокионе), гласа восьмого в среду в число действующих лиц вводится Мария как «предчувствующая»[252]:

> На кресте повешена зрящи Чистая, Тебе рождшая, Господи, и близ бывши, плачущи глаголаше: Чадо, что сия страждеши плотию и тщишися безчадствовати мя, потщися прославитися, яко да возвеличуся страстию Твоею! [Maltzew 1904: 1018].

Суббота, на Страстной неделе посвященная гробу Господню, предусматривает в недельном цикле поминание усопших [Тропарион 2000: 24]. Парадокс мертвого Бога усиливает, например, субботний богородичен, догматик гласа седьмого:

> Страшно и неизреченно во истинну, еже о Тебе содеянное таинство, Нескверная; Слово бо всех виновное, паче вины и Слова, Святым Духом воплощшееся родила еси, из Тебе плоть приимша, Своего естества непреложно пребывша, сошедшимся бо обоим самобытне, по ипостаси единственной, сугуб естеством происходит; весь Бог и весь человек, во обоих совершенствиих, действительными свойствы изъявляя; пострадав бо на кресте плотию, безстрастный Той же пребысть Божественне; яко человек умрый, паки оживе, яко Бог тридневен, державу смертную низложив, из истления избавль человечество, Того, яко Избавителя и Спаса рода нашего, Богомати, моли, низпослати нам щедрот Его велию милость! [Maltzew 1904: 580 и сл., выделено в ориг.].

После этих дней с их аскетико-кенотическим настроем воскресенье понимается «как циклическое повторение Пасхи» [Onasch 1981: 201][253]; цель недели — чтение Евангелия воскресения во время воскресной литургии.

Начинающийся вечером литургический день также служит «анамнезу Христа»; он оформляется в том же ритме, что и иерусалимские остановки процессии [Schulz H.-J. 1989б: 52, 55]. Ис-

---

[252] Ср. с иконографическим типом Умиление (᾿Ελεοῦσα, 4.6.4.2).

[253] Здесь играет роль еще и русская этимологическая связь между словами «воскресение» и «воскресенье».

покон веку существующая общая структура: вечеря, повечерие, полунощница, утреня, час первый, час третий, час шестый, Божественная литургия и час девятый — это дело монахов[254]. В отличие от монастырских уставов, в общинной практике молитва девятого часа связана с вечерней, молитва первого часа — с утреней, молитва третьего и шестого часа — с главной литургией [Еремина 2002: 384]. Если простые верующие, таким образом, участвуют в полном дневном цикле разве что частично, то литургический день все же является наиболее сильным монашеским элементом, проникающим в практику обычных верующих.

Примечательную роль играет внутри христианского дня литургическая ночь. Перед великими христианскими праздниками служится всенощное бдение. Связанное с этим утомление как литургов, так и общины функционально, поскольку исходит из кенотической связи с Христом: оно психофизиологически воспроизводит уничижительную жертву Христа и страсти Христовы.

4.5.7. Ритуализированные будни

Как уже понятно, функции богослужения возлагаются отнюдь не только на духовенство. Община тоже обязана исполнять свою роль; ведь их тела — тоже вместилища литургической связи с Христом. В той мере, в какой кенозис Христа увязан с земным во*площ*ением, тела верующих представляют собой как раз привилегированное место для следования его уничижению.

Как становится ясно на опыте техники утомления людей длящейся всю ночь всенощной, психиагогические цели богослужения не ограничиваются исполнением ритуалов внутри церковного пространства, но выплескивается наружу , чтобы оказать влияние на внелитургическое поведение с помощью литургического «ядра». Отдельные этапы будничной жизни должны быть организованы так, чтобы они могли читаться как копии, или, соответственно, как производные литургических форм поведе-

---

254 См. [Gardner 1976: 76 и сл.]. Во время Рождественского и Петрова постов между молитвами суточного круга присутствует еще и «Междочасие» [Onasch 1962: 138].

ния. Речь в первую очередь идет о внелитургических молитвах. Другие литургические задачи и вовсе могут реализовываться только в повседневности, в «литургии буден» [Nyssen 1989б: 256], например в постах; здесь семантика церковного года нуждается в домашней прагматике. Там, где речь идет о перформативном следовании практикам уничижения, например о коленопреклонении, отказе от пищи или об утомлении после всенощной, можно говорить о «кенотической ортопраксии» [Röhrig 2000: 304] буден. Но такая повседневная ортопраксия является лишь нормативным запросом, а не практикой без скидок[255].

4.5.8. Внелитургические молитвы

В православном понимании евхаристия — это *то* место, где присутствует Христос; литургическая молитва мыслится как призыв Христа, который считается реально присутствующим[256]. Помимо фиксированных литургических молитвенных «протоколов» [Onasch 1981: 121] психический эффект присутствия Христа мог быть достигнут в крайнем случае харизматически-экстатическим путем. Однако у раннехристианской церкви с такого рода молитвенными практиками были сложности, которые у православной церкви остаются законсервированными

---

[255] При такого рода изучении будней русских православных, отталкиваясь от их связи с Христом, речь может идти только об обобщенном методе нормирования, а не об исторических, региональных или даже индивидуальных различиях [Diedrich 1988: 108]. На детализованный анализ того, какие практики при каких обстоятельствах и в какой степени использовались и используются и в какой мере они при необходимости отклоняются от ортодоксальной нормы (отдельные примеры исследованы в [Панченко А. А. 1998] и [Страхов 2003]), эти типологические наброски претендовать не могут. Если исходить из того, что многие из практик народного православия много моложе, чем было принято предполагать под обаянием романтической увлеченности фольклором, и они в большей мере инициированы христианством, нежели индуцированы некими дохристианскими традициями [там же: 2], то здесь так или иначе открывается широкое поле для истории культуры трансформаций позитивного самоуничижения.

[256] «В соединении с представлением о присутствии Христа считалось, что в евхаристии ему непосредственно <...> объявляется интерцессия» [Onasch 1981: 120].

до сего дня; хотя ежечасная молитва была заимствована из иудаизма, христианское новшество — отграничивающее от иудаизма — заключалось в том, что молились не своим именем, а во имя Христа и Святого Духа [там же: 121]. Одновременно с искоренением харизматического принципа, дискредитированного как языческий, и введением фиксированного распорядка молитв была достигнута такая форма духовной стандартизации, которая принадлежит к секретам успеха христианства.

4.5.8.1. Полулитургические пограничные жанры: молебны и суточный круг богослужений

И помимо того времени, когда по расписанию служится литургия, церковь привлекает к себе верующих, которые приходят, чтобы поставить свечку, почтить икону и прочее [Diedrich 1988: 110 и сл.]. Кроме литургии, в приходской жизни существуют частные требы и молебны. Однако, поскольку для общественного продвижения христианства вряд ли достаточно того, что анамнез Христа представлен только внутри церковного помещения, христианский диспозитив пытается перенести его в будни отдельного человека и там также установить нормирующий порядок поведения (см. 5.0.1). Прямой переход от богослужения к повседневности представляет собой пасхальное приветствие «Христос воскресе!» с обязательным ответом «Воистину воскресе!» (ср. 4.5.5.3.); сфера применения этого приветствия строго регламентирована церковным календарем, а в быту она довольно широка.

Второй пограничный жанр представляет суточный круг богослужений, или часослов. Традиция иудейской «постоянной жертвы» в храме в период раннего христианства была перенесена из церкви в дом [Gerhards 2001: 269][257] . Только в монастырском часослове остается изначальная литургическая рамка; в остальных случаях часослов должен был стать повседневным явлением (что все-таки осталось исключением). Целью этой религиозной

---

[257] Раннехристианская норма документально подтверждается в «Дидахе» — это троекратное «Отче наш» (Did 8:3).

ритмизации будней было внутреннее упражнение и умение собираться, притом что в структуре просматривается анамнез Христа: «Расписание молитв на третьем, шестом и девятом часе ориентировано на хронологию страстного пути Христа в Евангелии от Марка...» [там же: 270].

4.5.8.2. Стандартизированные молитвы

Если тихие индивидуальные молитвы не подвергаются лингвотекстуальному анализу, то нормирующие молитвенники и фиксированные молитвенные правила (ср. [Азы 2002: 71 и сл.]) предоставляют только косвенное указание на практическое применение. Православная церковь предлагает большое разнообразие пособий такого рода. Задолго до появления специализированных молитвословов появляются вспомогательные тексты, пригодные для частной молитвы, и они еще в период сборной литературы, а затем в хрестоматиях и четьих-минеях, содержали литургические молитвы и гимны.

Например, для чтения были предназначены записанные молитвы Кирилла Туровского, которые, что касается христологического содержания, выражают его к тому же очень отчетливо, например в тексте «Молитва в четверг по вечери»:

> Крест души возстание и живот вечный: свет Сын Божий: крест слава Господня: крест супостатом победитель и избавитель человеком. Господи Христе Боже наш, Иже, нашего ради спасения, от безначальнаго Ти Отца пришед от вышняго круга горняго небеси в нижная страны земля, Бог сый непременен, в наше естество оболкся и весь бысть человек за многое и неисповедимое Твое милосердие... [Кирилл 1858: 310].

Или — с жесткой идентификацией с добровольными страданиями Христа во плоти в соединении с просьбой об укреплении собственного духа против собственной плоти — «Молитва в пяток по часех»:

> Яко Сам изволил еси прийти на землю спасти грешники: воплотибося нас ради, бесплотень сый, и волею обнищав богатый. <...> нас ради страсть приим, исцели страсти серд-

ца моего; <...> поругание претерпев и на кресте пригвоздися, страсе Твоем плоть мою пригвозди; искушающаго мя врага крестом Своим низложи... [Кирилл 1858: 324 и сл.].

В то время как распространенность древнерусской сборной литературы была мала из-за слабой распространенности грамотности, жанр молитвенника для частных целей, который в Новое время тиражируется в разряде литературы религиозного культа, получает большое распространение[258]. Особые школы молитвенной *техники* обучают пользоваться ими (например, [Антоний 2002]).

Молитвенники тоже отличались компилятивным характером; их составные части восходят к разным источникам. То обстоятельство, что практика регулярной молитвы в будни восходит к иудейской традиции, подтверждает также важную роль Псалтири в нынешних православных домашних молитвенниках — во всяком случае, в некоторых изданиях [Молитвослов 1998: 158–500]. Наряду с этим в молитвенники включены стандартизованные молитвы греческих святых отцов, например Макария и Василия Великих [там же: 13–18]. Среди представленных там образцов кенотико-христологической важностью обладает, скажем, «Молитва 8-я, Господу нашему Иисусу Христу», из числа утренних молитв, которая прибегает к догмату воплощения[259] и предлагает идентификацию молящегося с человеческим рождением Христа: «Ты бо еси Бог мой от чрева матере моея» [там же: 21]. В просительных формулах различным образом упоминается целительное воздействие кенотической телесности Христа:

...страстьми Своими страсти моя исцеливый и язвами Своими язвы моя уврачевавый, <...> сраствори моему телу от обоняния Животворящаго Тела Твоего, и наслади душу мою Твоею Честною Кровью от горести... [там же: 71].

---

258 Литература религиозного культа обслуживает людей в их жизненных нуждах; например, им предлагается «Молитвослов в помощь болящим» [Зоберн 2002: 184–257].

259 «...многия ради любве сшед и воплотился еси, яко да спасеши всех» [Молитвослов 1999: 20].

Даже гимнический «Акафист сладчайшему Господу Иисусу нашему Иисусу Христу» представляет Иисуса в качестве образца смирения и долготерпения: «Иисусе претихий, монахов радосте...» — «Иисусе, Владыко долготерпеливый...» [там же: 107 и сл.].

4.5.8.3. Иисусова молитва

На первый взгляд в русских православных молитвенниках подкупает преобладание формулы Иисусовой молитвы, которая завершает утренние молитвы [Молитвослов 1999: 31], открывает уже упомянутый «Акафист сладчайшему Господу Иисусу нашему Иисусу Христу» [там же: 106] или повторяется в виде рефрена в «Каноне покаянном ко Господу нашему Иисусу Христу» [там же: 59–72].

В исихастской Иисусовой молитве[260], «умной молитве» (νοερά προσευχή) «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго», которую следует повторять без использования голоса, христоцентризм приобретает перформативное качество. В молитве исполняется предписание, высказанное в (Гал 2:20), согласно которому последователи Христа в собственной жизни должны отступить и дать место Христу жить в их жизни: «ξῶ δὲ, οὐκέτι ἐγὼ, ζῷ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ ὑιοῦ τοῦ Θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ»[261] .

Первое восточнославянское упоминание непременной молельной практики с использованием Иисусовой молитвы содержится в сборнике «Киево-Печерский патерик» в житии Николы Черниговского: «Въ устѣх же всегда имяше молитву Исусову беспрестани: "Господи Иисусе Христе, сыне божий, помилуй мя"» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 2: 500][262]. Высказывания о духов-

[260] Название впервые встречается в «Лествице» Иоанна Лествичника, 15 ступень [Добротолюбие 2002: 240].

[261] «...и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал 2:20).

[262] «На устах же его постоянно была молитва Иисусова, беспрестанно повторяемая: "Господи Иисусе Христе, сыне божий, помилуй меня!"» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 2: 501, пер. со сл. Л. А. Дмитриева]. По поводу первого упоминания см. [Tittel 1991: 23].

ной пользе Иисусовой молитвы в славянском ареале встречаются уже в ранних «Кормчих» (см. 4.3.2)[263]. Большее распространение она получает, впрочем, только с XV века благодаря восприятию исихазма Нилом Сорским (5.3.5.4) и Павлом Обнорским, в кругу которого бытует рекомендация, накоротко связывающая (Флп 2:8) с Иисусовой молитвой [Смолич 1999: 392]. Еще один взлет испытывает практика Иисусовой молитвы благодаря неоисихазму, исходящему от Паисия Величковского (5.3.6.3); в его сочинениях есть подробные рассуждения о пользе и об оптимизации Иисусовой молитвы, которые были сведены воедино в 1847 году в сборнике: «Свиток сочинения, разделен на главы, о умней молитве» [Паисий 1847: 170–210].

Довольно рано спорными стали считаться поддерживающие физиологические техники, такие как техника дыхания и попадание в сердечный ритм, которые могут пониматься как автосуггестия, самогипноз и психоделическая манипуляция путем повторения [Tittel 1991: 17, 34]. Важнее — и здесь богословский интерес и культурологические вопросы по поводу паренетической преемственности сходятся — христо-мнемоническое обстоятельство: у Паисия Величковского, пишущего в защиту Иисусовой молитвы, оно формулируется следующим образом: «...чтобы как-нибудь в последние времена это Божественное дело не пришло в забвение» [Смолич 1999: 412]. При осознанном восприятии на основе христологической теории комбинация человеческого имени Иисус и титула Господь прочитывается как конденсация богочеловеческого парадокса [Антоний 2002: 78]. Впрочем, доказать, присутствовала ли в этой практике христологическая осознанность, так же сложно, как и проверить эффективность мнемоники направленной внутрь себя молельной практики. С Иисусовой молитвой духовность начинает порождаться через немой (гасящий звук) канал коммуникации. Однако эти внутренние действия не подвластны никакому социальному контролю — например,

---

[263] Первые старославянские версии датируются XIII веком [Щапов 1978: 169]. Отсылки в датировках Иисусовой молитвы к раннему христианству (см., например, [Новиков 2004, 16–20]) проблематичны.

силами монастырского надзирателя, и — как практика — они не фиксировались ни в каких документах в истории культуры.

Иисусова молитва функционирует — в нормативном варианте — как заменитель тех или иных своевольных мыслей человека. На место самой личности должно заступить поминание Христа. Но Христа в каком смысле? Обоснования полноты власти, которые якобы должно содержаться в имени Иисус, опираются на те выдержки из Библии, которые подчеркивают возвышение Христа[264]. Однако нескончаемая Иисусова молитва — как подчеркивает в особенности Исихий Синаит в «Добротолюбии» (Φιλοκαλία) [Добротолюбие 2004, 2: 197–252] — должна быть связана со внутренним смирением. Жест смирения иногда подчеркивается поклонами, то есть телодвижениями с кенотическим подтекстом[265].

4.5.9. Позы и движения тела

Поскольку уже само по себе воплощение должно представлять собой телесную презентацию божественного (3.1.6), ре-презентация кенотического человеческого образа «раба» Иисуса Христа логически из этого вытекает. Этот образ, во-первых, может передаваться через бедняцкий внешний вид или через постоянную позу, что, вместе взятое, создает кенотический габитус. Второй, не длящийся, а моментальный, более точечно подчеркнутый аспект состоит в движениях тела, демонстрирующих самоуничижение, в «кинезе кенозиса».

> В понятийном плане на главное в структуре окончательного вживания [Слова в тело] указал еще Павел в Послании к Филиппийцам: Божественный образ становится образом раба и принимает на себя *телесную схему человека* (!); Лютер переводит: по повадкам (*an Gebärden*!) воспринимается как

---

[264] У Титтеля это (Флп 2:10 и сл.) [Tittel 1991: 41], у Антония Сурожского лежащая в основе этого цитата из (Ис 45:23) [Антоний 2002: 78].

[265] Эти техники собирает воедино Игнатий Брянчанинов [Knechten 2003: 138 и сл.]; для медитативных целей он выбирает христологически значимое число 12 (см. 4.5.5.2).

> человек (Флп 2:7). Телесная схема и повадки квалифицируются Христом по-новому [Huizing 2000–2004, 1: 105, выделено и восклицательные знаки в ориг.].

Благодаря позам и движениям тела внутренний настрой «быть как Христос» (см. 2.2.3), сам по себе не обладающий коммуникативным потенциалом, обретает физическую репрезентацию[266].

4.5.9.1. Коленопреклонение и поклоны

Среди образцов дохристианских телодвижений, пригодных для кенотической кинетики, коленопреклонение является самой сильной (и самой уязвимой) светской традицией: почтительная поза стояния на коленях перед властителем и земной поклон (проскинеза). Стоя на коленях, выражать преклонение перед Богом или возвысившимся Христом означает отмежевание от дохристианских практик, таких как культ императора [Onasch 1981: 314], и одновременно — их структурное продолжение. Тот факт, что у древних восточных славян наблюдалась поголовная тенденция к коленопреклонению — наверняка также дохристианская практика, которую необходимо было наполнить христологическим смыслом, — доказывает еще «Вопрошание Кирика»[267].

Литургическое коленопреклонение имеет три ступени: коленопреклонение перед алтарем или крестом и покаянные поклоны, «малый поклон» с наклоном верхней части тела и касанием земли рукой (поясной поклон), а также «земной поклон», или простирание ниц, когда человек бросается на землю всем телом и касается ее лбом. Самым употребительным является коленопреклонение (на каждой литургии, особо — при принятии причастия), тогда как земные поклоны предназначены только для периода Великого поста и особых случаев покаяния[268]. Связь

---

[266] Онаш обращает внимание на то, что молитва обладает также и коммуникативной направленностью вовне (особенно иконографически), но должна маркироваться просительными жестами [Onasch 1981: 122].

[267] Речь шла о том, чтобы воспрепятствовать коленопреклонению по субботам (§ 9) [Goetz 1905: 222]; ср. 4.3.2.

[268] Детали см. [Устав Богослужения 1882: 73 и сл.].

молитвы и коленопреклонения запечатлена в особой службе под названием «Коленопреклонение», это вечерня в воскресенье на Троицу. В литургическом распорядке коленопреклонение разъяснено как ответ на самоуничижение Христа:

> Тебе молимся, и Тебе просим, Владыко Человеколюбче, Отца Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, нас ради человеков, и нашего ради спасения сшедшаго с небес, и воплотившагося от Духа Святаго и Марии Приснодевы, и Преславныя Богородицы: Иже первее убо словесы уча, последи же и делы показуя, егда спасительную страсть претерпе, подаде нам подписание смиренным, и грешным, и недостойным рабом Твоим, мольбы приносити Тебе, в выи и колен преклонениих, о своих гресех, и о людских неведениих. <...> Ты еси сострадателен и милостивый, Иже безгрешно быв плоти нашея общник, и приклоняющим к Тебе колена, приклоняяйся любоблагоутробне... [Молитвы б. г.].

Подобно форме крестного знамения, глубина и количество поклонов во время богослужения — это то, что входит в плоть и кровь верующих; изменения, предпринятые в этой области в 1652 году, внесли свой вклад в раскол [Heller 1988: 100 и сл.].

Вне церковных и монастырских помещений можно встретить преимущественно благочестивое коленопреклонение, скажем, перед домашней иконой в красном углу (см. 4.5.12.2 и 7.3.3.2). Иконографически проскинеза — это образец, который в первую очередь относится ко Христу как Чудотворцу; так, Мария и Марфа изображаются в момент воскрешения Лазаря стоящими на коленях [Cristo 2000: 154–156], ср. [Onasch 1981: 314]. Впрочем, существуют также иконографические сюжеты, где сам Иисус показан в позе уничижения; популярен этот вариант при изображении моления о чаше в Гефсиманском саду[269]. Особый случай — он же самый знаменитый — это изображение Святой Троицы

---

[269] Скажем, полотна М. В. Нестерова или Н. П. Шаховского, посвященные Христу [Cristo 2000: 212 и сл.] (см. 4.6.9.2).

Андрея Рублева. Одним из доводов в пользу идентификации центрального или правого ангела как Сына является его склоненная голова, см. [Müller 1990: 87; Onasch 1996: 59], — что понимается как знак смиренной субординации, покорности и самоуничижения. Придерживаясь христоподобного габитуса, Серафим Саровский воспитал в себе привычку ходить и стоять согбенным (5.3.6.1); большой деревянный крест, который он носил на шее — как знак крещения крестом Господним, но преувеличенного размера, — тянул его к земле. Связь с кенозисом Христа таким образом была одновременно и маркирована, и перформирована.

4.5.9.2. Стояние

Менее четко в качестве символа почитания и самоуничижения семантизировано стояние во время православного богослужения. Однако поза властителя — сидящая, то есть кажущееся вертикальное возвышение стоящего в социальном отношении есть унижение перед власть имущими. Наряду с коленопреклонением стояние подданных перед своим господином было характерно для поведения человека Античности. В ранний период христианизации восточных славян к стоянию некрещеных в церкви приходилось еще призывать («Правило Иоанна», § 9 [Goetz 1905: 131]). Сегодня в словесной форме обозначен благоговейный смысл стояния во время акафиста, который поется «не сидя» (ἀ-κάθιστος, не-седален; см. 4.5.5.4). Тот факт, что долгое стояние вызывает физические затруднения, есть по умолчанию общепринятая для церкви практика «изнурения», чтобы и на этом физиологико-психагогическом обходном пути достигнуть благоговейного смирения. Связь с самоуничижением Христа закрепляет также и иконография: житийные иконы святых изображают святого как младенца в колыбели (напоминающей ясли), часто стоящим в позе молящегося[270].

---

[270] Например, на одной северно-русской иконе Николая Чудотворца XVI века (илл. в [Onasch/Schnieper 2001: 204]); ср. 4.6.5.3.

4.5.9.3. Крестный ход

Литургическое стояние более непосредственно, чем коленопреклонение, лежание или сидение, позволяет перейти к ходьбе. Раннехристианская церковь поначалу не знает интеграции в литургию процессуального аспекта. Толчок дает в IV веке Иерусалим. В то время как ранняя церковь отгораживалась от возможной контаминации собственных круговых обходов с языческими процессиями (*pompa*), свидетельствующая ценность (μαρτύριον) мест страстного пути Христа, и ничто иное, индуцировала появление процессий в христианстве[271]. Страстной путь Христа в иерусалимских процессиях по станциям «мученичества» инсценирован как движение (ср. [Stock 1995–2001, 3: 195]), которое устремлено к «мнемотопу» [Kissel 2004: 3] гробницы в пещере/усыпальнице.

Опираясь на иерусалимский образец, византийская и славянская литургии также структурируются как следование процессии между станциями страстного пути Христа. Движение переносится внутрь церковного пространства; алтарь для жертвоприношений символизирует рождественскую пещеру и пещеру Гроба Господня [Onasch 1981: 317]. Так, Великий вход на литургии можно понять как путь от пещеры Рождества к гробовой пещере [там же: 317]. В названиях исполняемого песенного наследия также считываются следы иерусалимских станций — «кафизмы» («места отдыха») и акафисты (гимны, исполняемые стоя). В Вербное воскресенье Вход Господень в Иерусалим осуществляется в виде въезда на осле.

За границы церковного пространства выходят те крестные ходы с иконами на штандартах и дароносицами, которые отмечены в Древней Руси хрониками начиная с X века [Лидов 2006: 320–389]. Поскольку реликвии метонимически или метафорически связаны с Христом (см. 3.3.1.1), прямая причинность здесь

---

[271] На свидетельствующем значении первым останавливает внимание Евсевий; историко-церковной теорией это становится у А. Грабаря [Grabar 1946] (см. 3.3.1.1).

также наблюдается. Процессии вне церковных стен — излюбленный сюжет наглядного изображения литургических действий средствами живописи (см. 4.6.1).

4.5.9.4. Крестное знамение

Самым частым (с большим отрывом) жестом церковного человека, связанным с Христом, является жест крестного знамения; при этом речь идет о «важнейшем молитвенном жесте православной церкви» [Felmy 1990: 59]. Тот, кто крестится или осеняет крестным знамением другого, устанавливает аналогию с распятым Христом [Успенский 2004: 45]. Изначально одна из многочисленных поз во время молитвы, какие известны в христианском обиходе, состояла в скрещивании рук на груди [Onasch 1981: 132]. Вторым — количественно гораздо более распространенным — является жест осенения себя крестом одной рукой. Применяется этот жест прежде всего при входе и выходе из стен церкви, во время богослужения его неоднократно применяет перед верующими при упоминании Бога триединого священнослужитель и в качестве ответа на благословляющие жесты крестного знамения — сами верующие [Бдение 2002: 221].

Вокруг осенения крестным знамением, точнее, вокруг перстосложения, как известно, разгорелась русская схизма XVII века — креститься ли двумя пальцами, как это предписывает «Стоглав» 1551 года[272] и как продолжили делать староверы или старообрядцы, или тремя пальцами, как то предписывала греческая норма, возрожденная патриархами Иосифом (Дьяковым) и Никоном в середине XVII века и как было установлено последним в 1667 году[273].

Как двоеперстие, так и троеперстие имеют в догматике свое значение. Однако разграничение троеперстного крестного знамения как символа Троицы и двоеперстного как отражения учения о двух природах (как это делает, например, Х.-К. Дидрих

---

[272] «...на себя крестное знамение рукою возлагати двема персты, якоже предаша святия отцы воображати кресное знамение» (гл. 31) [Стоглав 1985: 294].

[273] См. решение собора [Thon 1983: 290 и сл.] и [Heller 1988: 97–99]. О защите старообрядцами двухперстного крестного знамения ср. [Аввакум 1997: 79].

[Diedrich 1988: 111]) — слишком простое объяснение. Для Фельми оба знамения содержат одну и ту же теорему, но только в разной репрезентации:

> «Стоглав» в 1551 году установил, что крест следует накладывать указательным и средним пальцами, что отражает божественную и человеческую природы Христа. Более длинный средний палец при таком перстосложении склоняется вниз к указательному пальцу. Таким образом выражается снисхождение божественной природы к человеческой. Безымянный палец и мизинец составляют в таком случае триединство. Реформы патриарха Никона, напротив, уравняли русскую практику с греческой, согласно которой большой, указательный и средний пальцы при перстосложении обозначают триединство, а безымянный палец и мизинец — две природы Христовы. *Так или иначе*, осенение крестом самим своим осуществлением указывает на *учение о Троице* и на *христологию* как основные догматы православной церкви и неустанно повторяет их молящемуся [Felmy 1990: 60, выделено Д. У.][274].

Впрочем, для протопопа Аввакума, центральной фигуры старообрядчества, имеет значение подчеркивание христологических элементов, и при этом как раз и «нисхождение Христа во плоть» [Hauptmann 1963: 86]. Но и в комментированном издании литургии Иоанна Златоуста «Всенощное бдение. Божественная литургия» [Бдение 2002], вдобавок к интерпретации двух склоненных перстов как двух природ, предлагается еще и кенотическая интерпретация их склоненности:

> ...два же пригнутых перста символизируют нашу веру в Сына Божия Иисуса Христа: что Он имеет два естества — есть Бог и Человек — и ради нашего спасения сошел с Неба на землю [там же: 220][275].

---

[274] Б. А. Успенский [Успенский 1993: 107] обозначает обе формы как «семантически идентичные».

[275] Ср. также [Steinke 1989: 80].

По сравнению с расколом внутри русского православия межконфессиональные различия относительно осенения себя крестом справа налево или слева направо представляют собой нечто второстепенное с точки зрения кенотической христологии, ибо в обоих случаях горизонтальное движение следует за вертикальным — от лба к пупку, а именно это объединяет все варианты и толкуется как символ воплощения и кенозиса, в том числе и у Аввакума (см. цитаты у Успенского [Успенский 2004: 33–40]).

Как можно понять грандиозные последствия спора об одном жесте осенения крестом двумя или тремя перстами? Не канула ли его формальная репрезентация уже давно в область бессознательного? Дидрих замечает: «Когда крестом осеняют себя так часто, конечно, существует опасность экстериоризации и выхолащивания христианского смысла этого действия» [Diedrich 1988: 111]. Тот факт, что через этот жест русская церковь пришла к расколу, доказывает, однако, исключительную мнемоническую устойчивость таких жестов, укорененных в области бессознательного, как разных форм осенения себя крестом [Makrides 2003]. Дидрих также продолжает: «Но именно этот отрыв от смыслового содержания также объясняет нередкое использование осенения крестом как жеста и в секуляризированной обстановке» [Diedrich 1988: 111].

Если верующий осеняет себя крестом, то он осуществляет метафорическое со-крещение (см. 3.3.1.2), в том виде, в каком совершал его над ним священник при крещении (см. 4.5.10.1). Каждое самообозначение такого рода, произведенное в присутствии других, всегда имеет также коммуникативную направленность вовне, то есть действенно паренетически, призывает помнить о жертвенной смерти Христа и быть готовым к аналогичной жертве.

4.5.10. Праздники «сораспятия»

Существенный отпечаток символа креста лежит также на двух из трех поворотных событий в жизни человека, сопровождаемых церковью, — рождении с его христианской символикой, выраженной в крещении, и смерти с ее погребальным ритуа-

лом[276]. Если Дидрих прав [Diedrich 1988: 109], утверждая, что в Русской православной церкви даже в самые нелегкие времена, такие как советская эра, живее всего были великие праздники — будь то великие праздники Христа, или же Богородицы, или же один из трех названных поворотных пунктов личной жизни, — крест как апогей кенозиса Христа в подавляющем большинстве случаев был неотъемлемым и нередуцируемым элементом оформления этих празднеств.

4.5.10.1. Крещение крестом

Этот аспект обозначения с помощью креста из ритуала крещения готовится уже на восьмой день после рождения путем первого запечатления креста на лбу младенца:

> ...да знаменается свет лица твоего на рабе твоем сем, [или: на рабе Твоей сей,] *имк*, и да знаменается крест единороднаго сына твоего в сердце и в помышлениих его, [...] да по заповедемъ твоим жительствовав, и сохранив печать нерушиму... [Требник 2009: 9 и сл.][277].

Напечатление креста задумано, таким образом, как правовой акт [Onasch 1981: 220][278], который отдает крещаемого под ответственность Христа. «Эта печать в виде креста подчиняет младенца господству Христа...» [Heiser 1987: 252], она делает его «рабом Христовым» (как в Античности рабам выжигали клеймо как свидетельство собственности хозяина[279]). Начиная с этого мо-

---

276 В сравнении с ними в гораздо меньшей степени семантизировано с точки зрения кенозиса Христа третье поворотное событие — единственное, которое причастными к нему проживается осознанно: заключение брака. Во время венчания, которое опосредованно связано с христологией, например, через благословение невесты с помощью иконы Богоматери, а жениха — с помощью иконы Христа [Громыко 2002: 69], речь идет в большей степени о моторике соединения, нежели о нисхождении.

277 О метафоре печати см. 3.4.2.

278 Христианские практики скрепления печатью известны самое позднее с момента написания Откровения Иоанна Богослова (Откр 7:3 и сл., 14:1, 22:4).

279 При крещении, как и при принятии монашества (5.1.2), пострижение указывает на античную эмблематику рабства.

мента осенение крестом проходит через все этапы крещения, связанные с инициацией; хотя очищающие жидкости сменяются (вода и миро), напечатление креста остается постоянным.

Собственно крещение происходит на сороковой день после рождения. Наряду с трехкратным отрицанием сатаны христологическое число 40 [там же: 279] связано для крещаемого с 40-дневным пребыванием Христа в пустыне и с его преодолением искушения. И здесь тоже есть юридический момент, на этот раз взятый из военного лексикона — «апотаксис означает фактическое увольнение из воинских рядов Сатаны» [там же: 278] и перевод на службу к другому «воинскому начальнику» — Христу, которому крещаемый «сочетается» [Требник 2009: 34]. Надевание подчеркнуто скромной крестильной рубашки без пояса может при этом пониматься как принятие на себя «рабского образа» Христа, то есть кенотически (см. также 5.3.3). В то время как диакон произносит молебен, священник возносит тихую молитву к Господу: «и вообрази Христа твоего в хотящем паки родитися, моим окаянством» [Требник 2009: 47][280]. Крещаемых мужского пола не только трижды обносят вокруг алтаря, но и подносят к иконе Христа [Wiertz 1971: 620].

При этом в ходе крещенского чинопоследования провозглашаются христологические постулаты с подчеркнутой отсылкой к (Флп 2:7) при освящении водой и маслом: «Ты бо Бог сый неописанный, безначальный же и неизглаголанный, пришел еси на землю, зрак раба прием, в подобии человечестем быв» [Требник 2009: 49]. И в сжатой форме никейско-цареградского Символа веры (см. 2.8.1) акцент среди прочего делается на кресте [Heiser 1987: 283].

Крестная печать восьмого дня упоминается в «Молитве над младенцем о взятии младенца в церковь после сорока дней» [там же: 261][281]. Во время умащения перед крещением младенцу на-

---

280 «Восприятие в себя Христа» связано, так или иначе, с облечением крещаемого в Христову ризу из света.

281 При освящении водой и маслом священник крестит также и жидкости [Heiser 1987: 295, 297], при этом крест в целом функционирует апотропически — для изгнания «вражьих сил», то есть прежде всего как знак победы, а не уничижения.

носят маслом крестики на чело, грудь, спину [там же: 299], при миропомазании — также на лоб, глаза, нос, рот, уши, ладони и ступни [там же: 307]. Затем следует распространение крещения крестом Христовым на всю общину: «Елицы во Христа креститестеся, во Христа облекостеся» [Требник 2009: 60]. Далее читается жесткое место из Послания к Римлянам о крещении «в смерть его»: «Братие, елицы во Христа Иисуса крестихомся, в смерть его крестихомся. Спогребохомся убо ему крещением в смерть. <...> Сие ведяще, яко ветхий наш человек с ним распятся» [там же] (Рим 6:3–12)[282]. В заключение крещаемый в ходе церемонии пострижения волос, которое опять-таки осуществляется в форме креста (крестовидное пострижение), совершает свой первый символический отказ от себя, «в качестве благодарности за дар крещения — Господу первую жертву» [Heiser 1987: 318].

Самоотречение через крещение на крест Христов осуществляется в расчете на продолжение. В качестве памятного знака о «переходе в собственность» Христа крещаемый получает маленький нательный крестик, который он всю жизнь должен на цепочке носить на шее [Азы 2002: 79 и сл.]. Литургия напоминает ему о совершении крещения. На Рождество, Богоявление, в Лазареву субботу и в Великую субботу перед Пасхой, на Пасху и на пасхальной неделе крещальная песня становится составной частью Литургии оглашенных: «Елицы во Христа крестистеся...» (Гал 3:27), ср. [Kallis 1989: 66]. Таким образом, момент крещения повторяется литургически (об итерации см. 7.4.4), что, с одной стороны, объяснимо генеалогически[283], с другой же служит паренетической цели.

---

[282] Формула крещения из Послания к Римлянам некоторым представителям протестантизма представляется излишне жестко кенотической (см. 3.3.3.4). Православие, благодаря своему традиционализму, напротив, крепко за нее держится.

[283] Крещение наряду с евхаристией образует второй исторический корень литургии (см. [Schulz H.-J. 1989a: 4]).

4.5.10.2. Погребение с Христом и поминовением усопших

В обществе, структурированном на основе христианства, каким было русское дореволюционное общество, как крещение, так и церковные ритуалы погребения были нормой. В отличие от крещения, которое было единым крещением во Христа для всех крещаемых, для ритуала погребения тип смерти имел решающее значение: если самоубийцы не имели никакого права на церковное погребение[284], то насильственно убиенные оказывались особенно пригодны для кенотических преувеличений, как в случае с Борисом и Глебом (1.1), даже если убедительная связь между исповеданием христианской веры и мученической смертью не могла быть выстроена.

Пока умирающий еще борется со смертью, в таких песнопениях, как «Чин, бываемый на разлучение души от тела, внегда человек долго страждет», передаются сочувствие боли [Maltzew 1898: 32] и понимание чувств умирающего, будто он покинут Богом и людьми — как Христос в Гефсиманском саду и на кресте [там же: 29–37] (ср. 2.7.1.2 и 4.6.4.5).

Как только наступила смерть, это безусловное зло — ее можно обратить в нечто положительное только путем религиозной логики переоценки ценностей; прославление мертвого, который *как* мертвый может быть только проигравшим, возможно только в том случае, если негативное явление «смерть» переосмыслить как позитивное — что есть фактор порождения идей для кенотических добавлений[285]. Логика переоценки и риторика парадокса определяют соответственно и христианский погребальный ритуал.

---

[284] Самоубийство рассматривается как приемлемое уничижающее действие только в редких случаях, лишь в рамках православной икономии, тогда как в остальных случаях его осуждали, исходя из богословской традиции [Schmalenberg 1981: 51–56]. Самоубийство влекло за собой запрет на церковное погребение и не могло восприниматься как кенотическое следование Христу [Henry 1957: 144]. Для самоуничижения Христа его интерпретация как самоубийства — по крайней мере со времен Аврелия Августина — представляет собой опасную пропасть [Miles 2001: 164–170].

[285] По поводу приписывания кенотических качеств за неимением лучшего см. 5.2.7.5.

Большую часть сборника «Последование мертвенное мирских тел» составляют псалмы 90 и 118 , притом что в последнем присутствует неизбежно повторяемый паренетический момент: «Ты заповедал еси заповеди Твоя сохранити зело» (Пс 118:4). «Смиряющее подчинение» закону трактуется как заслуживающее благодарности: «Благо мне, яко смирил мя еси, яко да научуся оправданием Твоим!» [Maltzew 1898: 64, выделено в ориг.] (см. Пс 118:71). Достигнутое в итоге состояние приниженности должно привести к спасению: «Виждь смирение мое и изми мя, яко закона Твоего не забых!» [Maltzew 1898: 80] (см. Пс 118:153). Для униженного, которого ждут такие перспективы спасения, сам уничиженный Христос становится адресатом обращения: «Наказав первее многими чудесы и знаменми мене заблуждшаго, напоследок самаго Себе истощил еси, яко сострадател, и поискав обрел и спасл еси!» [Maltzew 1898: 92]. И пусть Христос будет милостив к мертвому (грешнику), как к распятым рядом с ним разбойникам [там же: 111].

Хотя христианская погребальная процессия причастна к облику помпы, античной триумфальной процессии [Diedrich 1988: 126], ультимативный апогей уничижения — смерть — подвергается переоценке, оборачиваясь парадоксальной победой. Основной топос христианской погребальной речи — это надежда на возвращение к жизни, которая мотивирована обменным механизмом самоуничижения Христа, мучительной смертью и воскресением. Соответствующая взаимосвязь устанавливается при поминовении усопших в субботу перед третьим предпасхальным воскресеньем [Schollmeyer 1962: 51–66].

Индивидуальное поминовение усопших подчиняется христианскому нумерологическому ритму (см. 4.5.5.2); поминки совершаются на пятый, на седьмой или девятый, а также на 30-й или 40-й день после кончины, что вызывает в памяти ассоциации со страстной неделей (семь) и с Христовым постом в пустыне (40), а затем ежегодно в день смерти. В недельном цикле всеобщее поминание усопших приходится на субботу — то есть на тот день, когда Христа поминают во гробе (4.5.6).

Парадоксальными проявлениями ритуала погребения подпитывается, наконец, все больше выбивающаяся из христианского по-

нятийного контекста «танатопоэтика» [Kissel 2004: 16], характерная для поминовения почивших в XIX и XX веках русских поэтов (Пушкина, Блока, Маяковского). Если правда то, что «по сравнению с Западной Европой» в России «гораздо более существенно представлены старые формы заботы о мертвых как часть народной культуры, вплоть до сегодняшнего дня» [Steindorff 1994: 251], тогда становится понятно, почему кенотическая модель толкования в этом пункте продуктивна. «Культ мертвого поэта» придает покойному стихотворцу «кенотическую ауру», или, соответственно, осуществляет «кенотическую проекцию» [Kissel 2004: 157, 202]. По контрасту с помпой похорон правителей эта кенотическая топика имеет неофициальный и даже антиофициальный оттенок [там же: 11]. Если насильственная (на дуэли) смерть Пушкина образует лазейку для привычной схемы страстотерпца [там же: 12], то в случае с самоубийцей Маяковским это проблематично [там же: 19]. Но, как это часто бывает, транспозиция в неподходящие контексты подтверждает продуктивность кенотической модели.

4.5.11. Христовы циклы в «повседневном православии»[286]

Подобно тому как поминовение усопших обладает сквозной цикличностью, и в целом только с помощью циклов христианской церкви удавалось достигнуть ушей языческого на тот момент народа (см. 4.5.5). Литургические ритмы года, недели и дня должны были найти свое продолжение и свой подготовительный период вне стен церкви. Объединяющим фактором была синхронизация годичного цикла с Христом; важность вегетационных циклов для выживания человека используется мнемотехнически, чтобы передавать христологические смыслы — с помощью циклов поста, ср. [Goehrke 2003: 340 и сл.].

4.5.11.1. Пост

Попытка Аничкова свести все «языческое» к «земледельческому» [Аничков 1914: 296 и сл.] — это перебор. Но Аничков верно определяет ключевое значение вегетационных циклов для народ-

[286] По поводу термина см. [Steindorff 1994: 40].

ной религии. Наверное, самым главным ритмом аграрных обществ является волнообразное чередование недостатка и избытка. Вегетационный цикл северного полушария обуславливает ситуацию, когда к концу зимы, в феврале-марте, запасы, собранные из летнего и осеннего урожаев, истощаются — в постепенно обостряющейся форме. Декрещендо такого рода инсценирует и православный Великий пост: с третьего воскресенья до начала поста запрещается есть мясо, со второго воскресенья вводится запрет на все молочное. С первого воскресенья поста или с Торжества Православия начинаются, собственно, шесть недель поста до Страстной недели[287].

Вместо этого натуралистического способа прочтения церковь предлагает христологический: время поста читается как отражение 40 дней, проведенных Христом в пустыне, и как наметки главной точки страстей Христовых в Страстную неделю. Чтобы прояснить для верующих Христову страстную фазу, в ранний период существовала связь ритуала крещения и времени поста: крестили только на Пасху, чему предшествовали недели христоподобных ограничений (см. 4.5.10.1).

Великий пост, приближающий к страстям Христовым, дополняется более краткими постами перед великими праздниками, которые подражают Великому посту: тоже 40-дневный Рождественский пост с 15 ноября по 24 декабря, Петров пост со второго понедельника после Троицы до 29 июня и Успенский пост (перед Успением Богородицы) с 1 по 15 августа[288]. По примеру Страстной недели в среду и пятницу любой недели за исключением сплошных седмиц также надо соблюдать пост.

> Весь христианский год строится вокруг этого пасхального цикла, который повторяет и воспроизводит <...> различные аспекты Страстей. Внутри этого годового цикла существует

---

[287] Ср. также аграрные моменты в литургии Василия Великого [Kallis 1989: 238 и сл.].

[288] Помимо этих больших циклов существуют пасхальные обеты как средство индивидуального покаяния — того внутреннего состояния, которое вообще должно определять период поста.

> еженедельная цикличность <...> нет ни одной молитвы и ни одного действия благочестия (*act of devotion*), которое не отсылало бы, прямо или косвенно, к историческому Христу... [Connerton 1989: 47].

Учитывая этот мнемонический эффект церковного календаря, советская реформа календаря от 23 января 1918 года, а также планы сталинского времени ввести пяти- или шестидневную рабочую неделю, также были направлены против *memoria* Христа в течение церковного года[289].

Хотя опубликованные источники дореволюционного периода отмечают повсеместное соблюдение поста [Громыко 2002: 78–83][290], а волны атеистической пропаганды советского времени, воздействуя на культуру поста, достигали эффекта лишь с задержкой [Воронина 2002: 236][291], правила поста и воздержания были нормами, которым следовали лишь условно, и это еще до советского времени [Diedrich 1988: 115]. С одной стороны, правила поста слишком глубоко внедрялись в биологическое существование человека — ведь к отказу от пищи добавлялось программное требование сексуального воздержания (во время Великого поста нельзя вступать в брак). С другой стороны, это серьезное вмешательство в жизнь, если правилам поста действительно следовали, порождало эффект вновь обретенного дара: время ожидания в период воздержания и обретение заново всего, от чего ты воздерживался, поднимают ценность смыслов,

---

289 См. [Chlebda 2002: 139]. Советские альтернативные праздники — это по большей части праздники победы, направленные против вектора уничижения; исключение составляет 22 января, день поминовения жертв Кровавого воскресенья (9 января 1905 года).

290 С. Герберштейн, по-видимому, был настолько потрясен этим в XVI веке, что это проявилось, как можно видеть, в преувеличениях, когда он говорит, что в Великий пост якобы едят только по субботам и воскресеньям [Герберштейн 1988: 93].

291 Сильнее подорвали эту культуру Первая мировая и Гражданская войны [Воронина 2002: 226].

связанных с этим новым обретением[292], — средствами, которые понимаются как редупликация упражнения в Христовом воздержании в пустыне.

4.5.11.2. Праздники христианские и понимаемые как внехристианские

Долю мнемонического успеха христианских ритмов и празднеств, которую нельзя недооценить, можно приписать аграрно-христианской двойственности[293]. При этом следует различать две различные взаимосвязи: во-первых, новые христианские влияния накладываются на дохристианские аграрные праздники; особенно это бросается в глаза во время перехода от зимы к весне, который получает новое осмысление в праздниках Сретение (2 февраля) и Благовещение (25 марта) [Русский праздник 2001: 19, 557]. Обычаи наведения перед Пасхой чистоты в доме также выказывают следы более древнего новогоднего праздника [Chlebda 2002: 137]. Вторая генеалогическая модель — это наполнение христанских праздников фольклорными практиками. Например, в России крещение Христа в Иордане метафорически отмечается погружением в ледяную прорубь [Синявский 1991: 175]. Праздник Преображения Господня (6 августа) был совмещен со средним из трех праздников урожая под названием «Яблочный Спас», который с помощью аграрного снижения делает невидимый вектор возвышения более уловимым:

> Благодаря календарю святой получает сугубо земные ориентиры. Это касается даже имени Спасителя, которого на Руси называли Спасом <...>. Но священный, евангельский

[292] Воздержание как подготовка к приобщению к Христу определяет также и регламентацию сексуального поведения перед принятием причастия. Такого рода «воздержание с предвкушением» делает определенную церковью цель (свадьбу или причащение) вожделенной по вполне земным причинам. Совершенный заранее отказ повышает ценность, приписываемую событию, тем, что впоследствии этот отказ будет снят. К революционной эстетике и эсхатологии это относится с соответствующими изменениями (см. 6–8).

[293] О герменевтике двойного прочтения см. (5.6.4).

смысл Преображения почти не доходил до народного сознания. Его вытеснило календарное положение праздника, который повсюду считался праздником урожая и плодов земли. Спас именовался Яблочным, поскольку к тому дню поспевали яблоки и с этого дня разрешалось их есть [там же: 221].

Если в случае Яблочного Спаса принижение совершается только на формальном уровне, относительно других праздников кенотическая составляющая продуктивна также и в содержательном плане. Особенно это касается пятниц [там же: 223–225]. Так, пятницу связывают с мученицей Параскевой. Фольклорный стишок гласит: «Параскева Пятница Христовым страстям причастница» [там же: 226].

Формирующую роль в возникновении христианско-внехристианских двойных прочтений играют (этимологические) недоразумения: так, в народном сознании Воздвижение Креста (14 сентября) в ряде пословиц увязывается с корнем «сдвиг». Тем самым, однако, ни в коей мере не теряется христианская идея воздвижения креста, как это считает А. Д. Синявский[294]. Напротив: аграрно-христианская двойственность позволяет одновременно запечатлеть в циклической памяти *как* Христа, *так и* фольклорные обычаи. Тот и другой циклы попеременно усиливают друг друга. Да, двойная интерпретация в двоеверии является высокофункциональным мнемоническим трюком: абстрактная христологическая догматика благодаря языческим элементам плодородия делается более понятной (урожай яблок в соединении с Преображением) или — *vice versa* — конкретные взгляды эксплуатируются метафизически. То, что на первый взгляд далеко от христианской догматики, — вегетационные циклы — в качестве побочного эффекта получает возможность служить анамнезу Христа.

---

[294] «В итоге мы видим, что все эти сдвиги и передвижения, связанные с хозяйственным бытом и с миром природы, полностью заслоняли в народном сознании Воздвижение Креста Господня» [Синявский 1991: 218].

4.5.12. Домашние напоминания о Христе

Официальная церковь одна — как это становится ясно на примере христианско-внехристианского двойственного прочтения — не справилась бы с задачей закрепления анамнеза Христа во всех сферах повседневной жизни. В дореволюционные времена свою нишу здесь имели нищие (см. 5.4.2.1). Письменный путь — консультативная литература по повседневной ортопраксии — играет в наполнении христианством буден скорее незначительную роль, — за исключением первых постсоветских лет, когда они широко использовались в рамках реевангелизации, см. [Азы 2002]. Современные средства массовой информации, такие как радио, телевидение и интернет, также подключились к восстановлению повседневной православной практики.

В тот советский период, когда возможности воздействия официальной церкви и ее каналов информирования были резко ограничены, функцию «домашней церкви»[295] продолжала в широком смысле исполнять семья. От семьи зависело, насколько будут соблюдаться правила застольной, утренней и вечерней молитвы (см. 4.5.8), сохранится ли, например, благословение закладки дома, детей — родителями и умирающими (осенение крестом и целование иконы [Arseniew 1971: 636; Громыко 2002: 70]), учитывая угрозу репрессий со стороны государства. В любом случае правила молитвы сохраняются, пусть и в скрытой форме, скажем, когда перед началом дальней поездки все ненадолго садятся («Присядем на дорожку...»), что когда-то сопровождалось тихой молитвой [Arseniew 1971: 638 и сл.].

4.5.12.1. Агенты памяти: матери и бабушки

Поскольку на членов семьи — мужчин в этом отношении — как и во многих других случаях — вряд ли можно было положиться, передача повседневных христианских ритуалов была в гендерной компетенции матерей или бабушек. Многочисленные русские философы XIX и XX веков были обязаны своим религиозным

---

295 «κατ᾽ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία» (Рим 16:4 и сл.; 1 Кор 16:19).

вдохновением своим матерям [Arseniew 1971: 639 и сл.]; сюда можно отнести и бабушку М. Горького (7.2.5). Важность этой роли доказывает и ее негативная переоценка в советском топике, например, в фигуре тещи Артема у Н. А. Островского (8.4.7). Пожилые женщины охотнее сохраняют контакт с официальной церковью, ставят свечи, заказывают молебны и по большей части обладают наибольшей литургической осведомленностью. Во время богослужения они выполняют «контрольную функцию», призывая к порядку неосведомленных посетителей церкви [Diedrich 1988: 112 и сл.].

Сохранение коммуникативной христианской памяти — это в действительности прежде всего их заслуга [Воронина 2002: 236]. Именно бабушки осуществляли тайное крещение, что в православном ритуале, собственно говоря, было недопустимо, но для анамнеза Христа в высшей степени функционально; ведь тем самым у воцерковленных христиан — как во времена преследования римлянами — вновь появился неофициальный статус, а в экстремальных случаях — и роль мучеников. Под присмотром матерей и бабушек, в любви и смирении, кенотический габитус выстоял в советской атеистической кампании, ср. [Arseniew 1971: 642].

4.5.12.2. Красный угол

В ведении мам и бабушек находилось также то место в доме, которое больше всего должно было оправдывать название «домашней церкви»[296]: красный угол[297]. Вот что пишет православный «Домострой» XVI века о его организации:

> В дому своем, всякому христианину, во всякой храмине святыя и честныя образы, написанныя на иконах, по существу ставити на стенах, устроив благолепно место со всяким

---

[296] Представление о доме как церкви в дореволюционные времена реализовывалось в практике (не повсеместной) креститься, когда входишь в дом [Громыко 2002: 74].

[297] На возможности двойного толкования слова «красный» строится паразитарное советское понятие «красный уголок» — место для портретов советских «святых» (см. 4.6.1.2).

> украшением и со светилники, в них же свещи пред святыми образы вжигаются <...>; а всегда чистым крыльцем обметати и мяхкою губою вытирати их, и храм тот всегда чист имети, паче иных храмин. А святых образов касатися достойным, в чистой совести; <...> в молитвах и во бдении, и в поклонех и во всяком славословии Божии, всегда почитати их; со слезами и рыданием и с сокрушенным сердцем исповедаемся... [Домострой 1998, 2: 24 и сл.].

Практически в каждом дореволюционном доме были иконы, хотя набор их мог быть разный, но иконы Христа, Богоматери и Николая Чудотворца присутствовали неизменно [Громыко 2002: 67 и сл.].

4.6. Живописные изображения

4.6.1. Православные иконы

Икона как средство коммуникации тесно переплетена с прагматикой литургии, и в то же время с помощью красного угла непосредственно включена в повседневную жизнь. Связь между ними провозглашается в литературе особенно настойчиво — и привязывается к воплощению:

> Из сказанного становится ясно, где, таким образом, пролегает самая глубокая и задушевная, наконец, нерушимая связь между иконой и литургией в православном христианстве: обе живут благодаря одному и тому же корню, обе «воплощают» в самом исконном смысле этого слова (то есть в качестве обретения плоти) одной и той же правой верой: одна это делает в цвете и форме, другая в слове и движении [Thon 1979: 198].

На первый взгляд икона представляется неправославному наблюдателю особым феноменом православного образного мира. На этом восприятии со стороны базируется для самих православных межкультурный эффект обратной связи, который усиливает ключевую роль иконы как канала передачи постулатов

христианской теории и базового религиозного опыта, наряду с литургией[298].

Изобразительный канал информации обладает тем преимуществом, что содержание догматов передается путем, доступным для неграмотных, что подчеркивал еще Висковатый в 1553–1554 годах: «…же не вси видят книг…» [Бодянский 1858: 7]. Сверх этого, иконам присущ персуазивный эффект через энаргейа: «Наглядный образ и материальную достоверность религиозным понятиям сообщали иконы» [Синявский 1991: 233]. Таким образом, вклад иконы в формирование мнемонической фигуры Христа невозможно переоценить, тем более что практически ни в одной из исследовательских работ не забывают указать на повсеместность распространения икон в дореволюционной России[299].

4.6.1.1. Прагматика иконы

Согласно В. Ниссену, «смысл [православного] образа привязан к определенному месту» [Nyssen 1989б: 247]. Это место — прежде всего церковное пространство[300]; сакральное пространство структурировано с помощью изображений Христа, его жизни и смерти, его метонимий и метафор. Согласно книге о живописи, написанной Дионисием Фурноаграфиотом [Didron 1845: 423–449], наиболее заметные для зрителя апсида и купол расписываются фигурами Богоматери Путеводительницы (Одигитрии), которая провозглашает кенозис Христа, и над ней возвышающимся Христом Вседержителем (παντοκράτωρ) [Thon 1979: 224–228]. К этой основной оси примыкают уничижение и стра-

---

[298] См. [Thon 1979: 14–17]

[299] Ср., например, у Т. С. Ереминой: «Иконы находились везде: в избах, в палатах, в церквях, в маленьких моленных часовнях на дорогах, на полях сражений» [Еремина 2002: 97].

[300] О мемориальной функции церковных зданий см. монографию А. В. Святославского о православной традиции памяти [Святославский 2004], из которой становится ясно, что Христос в архитектурной программе — сильнее, чем в изобразительной — представлен прежде всего своими метафорами (святые, которым посвящены церкви) или метонимиями (крест).

дание (северная сторона) и воскресение (южная сторона) [Nyssen 1989б: 253][301].

Иконостас закрывает мистериальное место алтарного пространства от общины; именно туда в первую очередь направлены все взоры общины во время богослужения. Священнослужители выходят через врата в иконостасе в церковное пространство и затем снова удаляются в алтарное пространство, многократно кланяясь при этом перед иконами Христа и Богоматери и окуривая их ладаном. Кресты, вынимаемые из иконставротек, могут использоваться как благословляющие кресты в литургической функции [Steiner 2005: 256–258, илл.]. Верующие оказывают почитание иконам в церкви, особенно стоящим на аналоях, кланяясь перед ними и целуя их [Wiertz 1971: 598 и сл.; Цеханская 1998: 42–56]. Посредством приписывания магических чудодейственных сил определенным иконам (и в паломничестве к этим иконам) в прагматике православной иконы проявляются элементы народного сознания, см. [Eckardt 1947: 23; Синявский 1991: 236].

Прагматика применения в таких случаях, как крестные ходы, походные иконы, походные иконостасы и т. п., выходит за пределы церковного пространства[302]. Крестные ходы с иконами, которые наблюдал в старину в России С. Герберштейн, сопровождались тем, что перед проносимой по улицам иконой все кланялись и крестились [Герберштейн 1988: 102]. Под эгидой иконы в древнерусских летописях одерживали воинские победы, в XVI веке происходила экспансия Московского государства и даже был защищен Сталинград, ср. [Синявский 1991: 238–241; Onasch 1996: 48; Цеханская 1998: 261–277]. Иконе «Богоматерь Донская» приписывается заслуга влияния на победу над монголами в Куликовской битве 1380 года; «Богоматерь Владимирская» вообще рассматривается как «священная реликвия рус-

---

301 К символическому толкованию церковного пространства и расположению икон см. [Thon 1979: 177–192; Kallis 1989: XIV–XVIII; Еремина 2002: 30 и сл.].

302 См. картину К. А. Савицкого «Встреча иконы». Ср. подарочный том в суперобложке [Цеханская 1998].

ского народа» [Diedrich 1988: 96], так что можно говорить о «политической мариологии» русского православия [Onasch 1992: 143].

Помимо пространства церкви, икона в дореволюционной (и затем в широком объеме вновь в постсоветской) России имеет свое второе устойчивое место в красном углу частных квартир, где ей воздаются сопоставимые почести: перед иконами зажигают свечи, встают перед ними на колени, их удостаивают смиренного поцелуя (см. 7.3.3.2). Поскольку даже походные иконостасы в домашнем обиходе представляют собой лишь часть всей полноты церковного иконостаса, отдельная внелитургическая икона всегда синекдохически указывает на литургическое единое целое[303].

4.6.1.2. Мнемоника иконы

Опираясь на эту герменевтическую и прагматическую основу, иконографический канон православной иконы накладывает свой отпечаток также и на различные светские программы, где в основе лежит образность, вплоть до технических средств, таких как фотография, кино и компьютерная графика (4.6.9.3). Поскольку Советы начали в массовом порядке закрывать церкви и использовать здания для других целей, осиротевшее святое место в частном доме приходилось оживлять заново. В качестве наследников прагматики иконопочитания (хотя и без поцелуев) выступают (как отметил еще в 1926 году Вальтер Беньямин, побывав в Москве [Беньямин 1997: 43]) портреты Ленина, а затем и Сталина, на место которых в позднее советское время заступают «иконы» диссидентства (ср. 10.4.4). То, что речь здесь идет о религиозном замещении, показывает соц-арт (Булатов, Комар и Меламид; ср. 10.5.1.1).

---

[303] «Каждая отдельная икона, которой отводят особое место в частной квартире, становится средством напоминания обо всей совокупности иконостаса внутри церкви» [Nyssen 1989б: 255].

4.6.2. Русская иконография

> Тем самым это есть развитие сформированного воплощением Бога религиозного самосознания церкви, согласно которому образы имеют в жизни верующих некое значение — образы, которые все концентрируются вокруг одного-единственного «образа», образа вочеловечившегося Сына Божьего.
>
> *[Nyssen 1989a: 236]*

Иконографический канон начинает формироваться в Византии в VI веке; когда В. Бычков говорит, что в IX–X веках, в пору христианизации Руси, «уже существовало надежное собрание (книга образцов)» [Byčkov 2001: 191], то речь идет о «книге образцов» только в метафорическом смысле; воспроизводство иконографических образцов функционирует еще только по принципу имитации. Иконографический канон не претерпел на Руси существенных изменений до XVI века, дополняясь разве что образами местных святых и исихастскими влияниями («Троица» Андрея Рублева). Только со времени вторжения в иконографию интереса к изображению власти это все меняется (см. 4.6.8.1); тем самым размывается сосредоточенность на воплощении, которую можно обнаружить в ранней иконографии. В качестве реакции на это размывание и расширение стали затем создаваться обширные «подлинники», ср. [Diedrich 1988: 99]; появление этой культуры правил [Лотман/Успенский 1971] можно, таким образом, расценивать как реакцию на упадок канона. Следующей ступенью демонтажа, на этот раз в сфере прагматики почитания, можно считать тот факт, что в 1821 году было предложено выставлять иконы в музеях [История 1957–1969, 8.1: 41 прим. 2; Städtke 1978: 97], и демонтаж усилился, когда икона в наши дни превратилась в предмет коллекционирования и торговли [Thon 1979: 16 сл.].

Мы не можем описывать здесь историю школ иконописи, мастерских и иконописных стилей в России (об этом см. [Lazarev 1997]), а лишь постараемся оценить инкарнационные и кенотические аспекты важнейших иконографических образцов (4.6.3–

4.6.5), контекстов и методов (4.6.6–4.6.7), а также развитие, уводящее прочь от иконической поэтики воплощения к светской функции репрезентации; будет уделено внимание и встречному движению рекенотизации — в богословии иконы (4.6.8) и в неофициальных сакральных образных средствах коммуникации (4.6.9). Соответственно, здесь обсуждаются отнюдь не все виды икон, а только те, которые в наибольшей степени следует понимать исходя из фигуры Христа и его самоуничижения.

4.6.3. Самостоятельные иконы Христа

При этом на первом этапе речь пойдет о самостоятельных иконах Христа. Разговор о них будет короткий, поскольку как метафизическое, так и социальное уничижение Христа в православном иконическом контексте чаще визуализировалось через комбинацию фигуры Христа с другими, особенно с фигурами людей, нежели через выразительность лица и тела самого Христа, находящегося в одиночестве; парадоксы униженного, смиренного и страждущего Христа могут быть оценены скорее через их человеческое «иносказание» (см. по поводу спора об образах 3.4.6) и окружения; там, где образ Христа колеблется между двух природ, кенозис тем более вероятен, чем шире выписано человеческое окружение.

4.6.3.1. Спас Нерукотворный

Наиболее редуцирован образ Христа в особенно популярном в России типе [Felmy 2004: 23] «нерукотворного» (ἀχειροποίητος) изображения, где видна голова Христа без шеи, но часто на фоне трех скрещенных балок креста[304]. В основе этого канона — предполагаемый метонимический отпечаток лика Христа (см. 3.4.3.1). Культурообразующая власть кратиловской иллюзии, что этот образ есть аутентичный след Иисуса (и поэтому подлежит точному копированию), — иллюзии, которая простирается вплоть до современного академического богословия иконы, — трудно

[304] Четвертая (нижняя) отсутствует, хотя не видно также и шеи, например, на новгородской иконе XII века [Felmy 2004: 22 илл.].

переоценить[305]. Причем относительно этого типа икон речь идет о трансмедиальном переключении с одного материала на другой — от отпечатка тела на ткани (мандилион, убрус) к дереву и краскам для живописи, то есть о метафоре метонимии Христа. Несмотря на эти — даже сторонниками теории нерукотворности признаваемые — посреднические ступени, Христос сам рассматривается как лицо, вверяющее нам изображение: «Воля Христа создать *образ* себя самого присуща и этому образу, поскольку он производит *копию* себя самого» [Belting 1990: 66, выделено в ориг.].

Общее выражение лица Христа по большей части строгое, властное[306], и надпись «о wн» («Сущий») указывает на (Исх 3:14), то есть на самого Бога. В противоположность западным изображениям плата святой Вероники, в православной нерукотворной иконе нет следов страданий Христовых, см. [Onasch/Schnieper 2001: 124]. Если прочитывать этот образец как совершенно антикенотический и отвлечься от изображения страстей Христовых в западной церкви, как это делает Т. С. Еремина [Еремина 2002: 89], то это редуцирует парадокс — всю проходящую красной нитью иконную поэтику уничижения *и* возвышения, поражения *и* победы, боли *и* преображения. Кенозис реализуется здесь не через мимесис страдания, а через приписывание аутентичной метонимии и через редукцию символа креста.

4.6.3.2. Господь Вседержитель

След креста прослеживается и в типе икон с изображением Христа, который, предположительно, менее всего кенотичен, — это тип «Господь Вседержитель». Как тип изображения он

---

[305] Фельми отмечает, что даже среди критически настроенных православных богословов распространена наивная вера в то, что «дошедший до нас образ Христа аутентичен и не может быть своевольно изменен» [Felmy 1990: 75]. Ср. также [Felmy 2004: 21].

[306] Несколько мягче выражение лица на сравнительно редком варианте «Спас Мокрая Брада», в котором К. Онаш и А. Шнипер вычитывают юмористический момент [Onasch/Schnieper 2001: 126], то есть снижение степени аутентичности.

старше мандилиона, и первоначально его место — монументальная живопись; только в Средние века он постепенно появляется на иконах [Onasch/Schnieper 2001: 122 и сл.] и затем становится неотъемлемой составляющей русского иконостаса, располагающейся справа от Царских врат. В левой руке Христос держит Евангелие, открытое или украшенное драгоценными каменьями; правой рукой он обычно делает благословляющий жест, иногда косвенно указывает на Евангелие — то есть на рассказ о собственном вочеловечивании, о своих страданиях и смерти.

Иногда Христос изображен на роскошном троне[307], призванном легитимизировать светскую власть. Космическое господство Вседержителя должно оправдать роль некоего земного правителя как заместителя Христа. В восточно-римской истории «политическая христология» иконы Вседержителя была обогащена «некоторыми чертами культа императора» [Onasch 1962: 245]; к образу правящего и восседающего на троне Христа добавился языческий константинопольский бог Непобедимое Солнце (*Sol Invictus*) [Hernegger 1968: 135–137] (см. также 5.5.2.2). Римская неофициальная христология добавила изображение Христа как императора в лавровом венке [Cancik 1975: 118 и сл.]. Позже церковь, со своей стороны, искала способа укрепить через образ Вседержителя власть епископа; поэтому Христос предстает как первосвященник в одеянии священнослужителя [там же: 128]. Аспект богословия победы, рассматривавшийся как центральный императором Константином, а затем также и Евсевием [Hernegger 1968: 226], порой бывал несколько перегружен дериватами модели Вседержителя — если вызывались образы Христа как благодетеля, спасителя душ или друга человеков [Onasch/Schnieper 2001: 127, 129; Felmy 2004: 30].

И без снисхождения к людям царящего на троне Христа икона Вседержителя не содержит никаких абсолютно некенотических вариантов, как это хочет видеть Р. Хернэггер [Hernegger 1968: 146 и сл.], и не представляет собой никакого чистого *status*

[307] Новгородская икона XIV–XV веков [Onasch/Schnieper 2001: 123 илл.].

exaltationis. Этому, во-первых, противостоит крестчатый нимб вокруг головы Вседержителя, во-вторых — текст Евангелия в вариантах, где Библия открыта. В России в качестве надписи на ней устоялась цитата из (Мтф 11:28) — обращение к страждущим: «Приидите ко мне вси труждающиися и обремененнии, и аз упокою вы»[308].

4.6.3.3. Иконы Присносущего

В качестве Присносущего Христос появляется в одиночных изображениях в образе Спаса Эммануила[309], например, на иконе Симона Ушакова 1697 года [Onasch/Schnieper 2001: 134]. В имени «Эммануил» предсуществование соединяется с воплощением (см. 4.6.4.1), чем закладывается временной парадокс. Эта парадоксальность усиливается тем, что Христос в значительной степени представляется как дитя со «старческими чертами» [Onasch/Schnieper 2001: 134] — чтобы воспроизвести пресуществление того, кто появляется как дитя (посредством передачи человеческого старения).

4.6.3.4. Благое Молчание

Поздняя, почти исключительно русская ветвь развития, вдохновленная Иисусовой молитвой [Onasch/Schnieper 2001: 138] (ср. 4.5.8.3), — это икона «Спас Благое Молчание». На этой иконе Христос скрестил руки на груди; объяснить это можно как знак мольбы, но не как знак страдания (см. 4.5.9.4). Однако признаком последнего опять-таки является крестчатый нимб. Наряду с этим в качестве альтернативы в нимбе встречается восьмиконечная двуцветная звезда, символизирующая два естества Христа [Onasch/Schnieper 2001: 138].

---

[308] К этим словам у Матфея прямо примыкает пример терпения и смирения: «ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ᾽ ὑμᾶς, καὶ μάθετε ἀπ᾽ ἐμου, ὅτι πρᾶός εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ...» («возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем...») (Мтф 11:29). Ср. [Garzaniti 2001: 25]; по поводу истории утверждения этого стиха на иконах Вседержителя см. [Felmy 2004: 30 и сл.].

[309] עמנואל (*имману-эль*, «с нами Бог»; Ис 7:14): «се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил».

4.6.3.5. Метонимическая и парадоксальная кенотика иконы Христа

В качестве предварительного вывода из представленного материала самостоятельных икон Христа можно отметить, что, хотя в западном сакральном искусстве самостоятельные изображения Христа периодически (в варианте «распятый Христос» XIII–XIV веков, см. 2.7.1.4) обнаруживают тенденцию к натуралистическому изображению кенозиса (раны, кровь), в православной иконописи, напротив, почти сплошь инсценируются парадоксы и кенозис Христа передается метонимически.

4.6.4. Иконы Христа с метонимией

Еще отчетливее проявляется метонимический принцип в нарративных иконах, которые в риторическом описательном вокабуляре можно окрестить «иконы-Христа-с-метонимией». Нарративные иконы прорабатывают практически всю парадигму ступеней уничижения из Евангелий (2.7.1.2). В виде ряда этапов следуют друг за другом иконы на темы из жизни Христа (см. 4.6.6.2), представляющие собой сумму отдельных иконных сюжетов, которые начинаются с присносущего Слова Творящего и проходят все ступени метафизического и социального уничижения Христа, включая сошествие во ад.

4.6.4.1. Иконы Самовоплощающегося

В то время как самостоятельная икона присносущего Спаса Эммануила отображает лишь момент воплощения, представляя детскую голову Иисуса, что тут же вновь перечеркивается старческими чертами лица (4.6.3.3), икона Богоматери с Эммануилом обладает вторым указанием на момент воплощения, которому подчинена вся композиция. Этот тип, называемый в России «Знамение», представляет Эммануила изображенным на круглом бронзовом щите или медальоне перед грудью Марии, которая изображена в позе молящейся с поднятыми руками[310]. Этим от-

---

[310] Например, на одной новгородской иконе XIII века [Onasch/Schnieper 2001: 158 илл.].

мечена дистанция между Марией как человеком и присносущим Словом Божьим на щите. Вторым знаком предсуществования является то, что Эммануил изображен с головой взрослого. Тот факт, что щит со Словом Творящим по имени Эммануил появляется *перед грудью* Марии, следует прочитывать как метонимическое (передвинутое наверх) и (отталкиваясь от формы всеохватности) метафорическое провозглашение воплощения *во чреве* Богоматери[311]. Будучи связан с Марией, Эммануил на щите наглядно демонстрирует временную парадоксальность предсуществования *и* воплощения. На основании связи с (Ис 7:14 ; см. 4.6.3.3) эта икона относится к пророческому ряду в иконостасе [Felmy 2004: 36]. Иногда щит, медальон или образ ребенка-Христа у груди Марии встречается на иконах с изображением Благовещения будущей Богородице[312].

4.6.4.2. Богоматерь с младенцем

Сколь трудно изображение Присносущего и провозглашения его воплощения, столь же щекотлива визуализация его пренатального состояния в материнской утробе. Интроспекция «в утробу» в иконной живописи запрещена; вместо этого предлагается метонимическая замена матки — изобразительная композиция, где младенец находится «возле утробы», на коленях у матери. Именно эти отношения смежности с Христом делают Марию столь частым мотивом православной иконографии; благодаря метонимии Богоматери православные иконы девы Марии являются в конечном счете христоцентричными (см. [Kallis 1996: 365]), что подчеркивается тем наблюдением, что практически нет икон Богоматери *без* младенца [Felmy 1990: 79].

---

311 Онаш и Шнипер указывают на этимологию этого типа икон, называемого в греческом контексте «платитера» (πλατύτερα, «шире чем») [Onasch/Schnieper 2001: 158]. В богородичном гимне из молебна-диптиха литургии Василия Великого (см. 4.5.4.2) говорится: «...τὴν σὴν γαστέρα πλατυτέραν οὐρανῶν ἀπειργάσατο»; на церковнославянском: «...чрево твое пространнее небес содела» [Kallis 1989: 226 и сл.].

312 Например, на одной новгородской иконе Благовещения XII века [Onasch/Schnieper 2001: 150 илл.].

В древнейших изображениях Богоматери представлена Мария, восседающая на троне с младенцем на коленях [Onasch/Schnieper 2001: 160]. Изобразительный канон «Одигитрия» (Ὁδηγήτρια) остался наиболее распространенным и в последующее время. Мать и дитя изображены при этом анфас; ребенок, как правило, держит в руках свиток. Обозначение канона, по всей вероятности, восходит к топониму, поскольку икона такого типа была найдена в монастыре Одигон в Константинополе, монахи которого были «проводниками» у слепых [там же: 161]. Так или иначе, жест Марии, направленный на младенца, также толковали как указание пути — с одной стороны, как общее указание пути Марии и Христа по направлению к зрителю (что должно было обозначать их величие и неприступность, ср. [Onasch/Schnieper 2001: 161]), с другой стороны — указание матери ребенку, который оказывался тем самым еще не ведающим, что предполагало бы радикально кенотическую предпосылку (2.7.2.3). Однако, исходя из совокупной жестики, этот канон прежде всего выражает господство, и только крестчатый нимб младенца предвещает грядущие муки. Самые знаменитые иконы этого типа — Божия Матерь Смоленская [Onasch/Schnieper 2001: 162 илл.] и Ченстоховская икона Божией Матери (*Czarna Madonna Częstochowska*) [Onasch/Schnieper 2001: 163 илл.]. В русском иконостасе ее место слева от Царских врат, напротив Вседержителя, причем взаимосвязь с возвысившимся Христом с иконы Вседержителя сильнее выявляет становление Христа-младенца в Одигитрии, чем это происходит при ее изолированном расположении.

Заложенные в Одигитрии следы детского облика и затем грядущих страданий вводят два других иконографических канона Богоматери с младенцем. Не фронтально по отношению к зрителю, а склонившись к младенцу, Богоматерь «Сладкое Лобзание» (Γλυκοφιλοῦσα) изображена как «сладко целующая». Младенец прижимается к щеке матери, и тем самым эмоциональные отношения между матерью и младенцем выходят на первый план. Нежное, игривое отношение с ребенком выгодно отличается от царственной строгости Одигитрии, снижает значимость последней в плане человеческой естественности. В этом отношении

существует не столько опасность «христологического “принижения”» [Onasch 1968: 161], сколько вероятность идентифицирующего человеческого восприятия[313]. Одна из икон этого типа, предположительно кисти Феофана Грека, Богоматерь Донская, выступает в качестве действующего лица русской истории, поскольку она якобы решила исход сражения на Куликовом поле в 1380 году в пользу русских (см. 4.6.1.1).

Разновидность икон типа «Гликофилуса» — «Умиление» (᾽Ελεοῦσα)[314] отражает грядущие страдания ребенка в печальном выражении лица матери. Наверное, все же будет преувеличением объявлять принадлежащую к этому типу Владимирскую Божию Матерь[315] прямо-таки «иконописным *ликом* России» [Onasch 1949: 31, выделено в ориг.], как и приписывать всем русским богородичным иконам в равной мере выражение печали[316], однако особая популярность в русской иконографии метонимического изображения страданий и смерти Христа через предугадывающую печаль Богоматери неоспорима [Лосский/Успенский 2014: 155]; младенец, обратившись к матери, «кажется <...> хочет унять ее тайную боль» [там же: 155, пер. с фр. В. А. Рещиковой, Л. А. Успенской]. Сострадание Богоматери ее обреченному на муки дитяти предполагает распространение на всех верующих (см. [Лосский/Успенский 2014: 155]), отдельные

---

313 «Тот факт, что Богоматерь играла в детстве с вечным Словом Божиим, принадлежит к действительности его вочеловечивания» [Onasch/Schnieper 2001: 169]. В России мало распространен тот сентиментальный физиологический реализм, когда на полунатуралистических иконах Богоматери Млекопитательницы (Γαλακτοτροφοῦσα) младенец сосет материнскую грудь [там же: 173].

314 Онаш и Шнипер приводят целую «шкалу значений» русского понятия «умиление», которая выходит за пределы греческого термина «᾽Ελεοῦσα» в значении «смилостивившаяся»: «мягкость, нежность, сочувствие, трогательность, привлекательность» [Onasch/Schnieper 2001: 166].

315 О популярности этого иконописного канона см. иллюстрации к [Onasch/Schnieper 2001: 166, 170]; иконе «Богоматерь Владимирская» посвящен в церковном году день 26 августа.

316 Ср. у Ереминой: «Богоматерь на русских иконах всегда в печали...» [Еремина 2002: 102].

представители которых в изобразительном каноне «Богоматерь Скорбящая» изображены рядом с матерью и ребенком [Onasch/ Schnieper 2001: 176 илл.].

Соответствующее трагическому предвидению Богоматери испуганное выражение лица младенца (тип «Взыграние Младенца», «Пелагонитисса») хотя и распространено по большей части на Балканах, но встречается и среди русских икон. Подтверждение еще более сильного подчеркивания грядущих страданий вплоть до испуга на лицах не только матери и ребенка, но и сопровождающих ангелов — это Страстная икона Божией матери [Лосский/Успенский 2014: 162 и сл.].

4.6.4.3. Иконы Рождества Христова

Л. А. Успенский усматривает сопоставимое с вышеописанными предсказание грядущих страданий ребенка Иисуса на многофигурных иконах Рождества Христова; то, что Богоматерь смотрит на новорожденного с некоторого расстояния, показывает ее «глубокое сострадание его положению» [Лосский/Успенский 2014: 243, пер. с фр. В. А. Рещиковой, Л. А. Успенской]. Фельми возражает им и предлагает видеть в спокойной позе отвернувшейся Богоматери «потребность в покое» после «тягот родов» [Felmy 2004: 77 и сл.][317].

Поза матери — не единственный элемент икон этого типа, который играет на руку кенотической интерпретации. В отличие от икон Эммануила, новорожденный, особенно по сравнению с композиционно доминирующей матерью, изображен реалистически, то есть крохотным. На краю изображения, как правило справа внизу, новорожденный показан еще раз, когда его купают няньки. Если в иконоведении часто толкуют эту сцену таким образом, что «омывание новорожденного» — это «знак его истинного и действительного вочеловечивания» [Nyssen 1989б: 260 и сл.] (ср. также [Felmy 2004: 75]), то поэтика намека действует апотропически; ведь речь все-таки идет

[317] По поводу русского спора о болезненных или безболезненных родах см. [Stichel 1990: 90–98].

о кровавом процессе родов, который делает первое омовение необходимым[318].

Не менее отчетливо животные, обычно находящиеся поблизости, осел и вол, показывают младенцу путь нисхождения, который Слово Божье должно проделать к животным бессловесным (ἄλογοι), ср. [там же: 77]. Метонимическая композиция из ребенка Христа и домашних животных образует исторический «стержень» иконы Рождества Христова [там же]; Богоматерь добавляется лишь позже, и на раннехристианских мраморных рельефах Рождества Христова показан запеленатый младенец, один с двумя животными [там же: 75 илл.]. Наконец, в соответствии с психологическим реализмом оформляется позиция Иосифа отдельно от основной группы, включающей младенца, животных и мать; мужчина, который не осуществил брак, но жена которого рождает младенца, испытывает, таким образом, сомнения по поводу зачатия от Святого Духа (Мтф 1:19).

Не в последнюю очередь и самое примечательное отличие от изображения Рождества в западной церкви открывает лазейку для кенотического реализма — которая, однако, до сих пор почти не была описана, в отличие от того, что выше излагалось: тот факт, что в православной иконе сцена Рождества показана перед пещерой, а не в хлеву. Все это восходит к Иустину Мученику и к Протоевангелию Иакова [Felmy 2004: 74 и сл.]. Если отдых матери и омовение младенца следует толковать в кенотико-натуралистическом ключе, то пещера может послужить метафорой для вместилища матки или родильного канала; эти метафорические отношения матки и пещеры могут дополнить метонимико-телесные отношения щита с изображением Эммануила и груди Марии (см. 4.6.4.2). Одна из более поздних версий включает в икону Рождества избиение младенцев Иродом и подчеркивает тем самым беззащитность младенца[319] —

---

[318] Тем самым этот иконографический сюжет вступает в конфликт с катехетическим провозглашением безболезненного рождения (см. 4.4.3.3).

[319] Например, икона из Ярославля конца XVII века [Felmy 2004: 79 илл.].

по этому поводу предлагаются такие социально-исторические этиологии, как травматизация Смутным временем [Felmy 2004: 78].

Там, где сюжет рождественской иконы настолько проникнут реализмом рождения, малости и беззащитности младенца, необходимо встречное движение, чтобы сохранить богочеловеческие парадоксы нисхождения *и* возвышения. На православных рождественских иконах младенец изображен с нимбом, у верхнего края — хор ангелов, а Богоматерь покоится на красном ложе — это «реминисценция пурпурного убранства родильных покоев византийских императриц» [Onasch/Schnieper 2001: 104]. Вертикально вверх указывает луч, который делает вифлеемскую звезду астрономической метонимией Христа[320]. Так кенотический натурализм обеспечивается парадоксом знаков уничижения и возвышения.

4.6.4.4. Иконы открытого явления людям

Первый акт становления воплощенного видимым в качестве новорожденного перед полупубличным пространством пещеры повторяется в последующих иконных сюжетах явления в публичном пространстве. Эти повторяющиеся подтверждения видимости Божественного в человеческом принадлежат к одному из трех типов: «Представление в храме» («Сретение»), «Богоявление» и, наконец, «Вход в Иерусалим».

Сретение следует (Лк 2:22–39) и отмечается в церковном году 2 февраля. Мария и Иосиф исполняют в храме обряд жертвования за Перворожденного. Приводимое Лукой ветхозаветное обоснование этого действия необходимо для того, чтобы понять, что и это изображение имеет кенотическую составляющую: исполнение Закона Моисея (Исх 13:2, 15; Лев 12:6–8) означает нисхождение ниже закона, смирение себя (см. Флп 2:8), что «позволяет распознать добровольное исполнение закона Христом и тем самым — понять все величие его кенозиса, его самоуничижения...»

---

[320] Например, на одной русской иконе Рождества Христова первой четверти XV века [Felmy 2004: 75 илл.].

[Felmy 2004: 85][321]. Если на иконе Рождества Христова животные, пастухи и волхвы являются свидетелями видимого вочеловечивания, преклоняющимися перед увиденным, то икона, изображающая происходящее в храме, также провозглашает момент визуализации (свидетелем здесь является Симеон; Лк 2:30), но она выходит за рамки созерцания и преклонения. Иконография этой иконы располагает в ее пространстве в лице Симеона Богоприимца человека, играющего роль представительного реципиента дара снизошедшего Слова Творящего (см. 3.0.3). Его поклон, каким мы видим его на иконе из мастерской Рублева 1408 года [Felmy 2004: 84 илл.], может быть истолкован как минимум в трех направлениях — как жест преклонения, как знак благодарности и как воспроизведение в позе Симеона нисхождения.

В программном плане с видимостью божественного в человеческом связана праздничная икона Богоявление Господне (праздник 6 января, ср. 4.5.5.1). Хотя она по большей части выполняется в конкретизированном виде и на ней изображается крещение в реке Иордан, в ней в меньшей степени важно какое-то отдельное событие, о котором сообщается в Евангелиях, нежели учение о видимости само по себе[322]. Следы гностического духовного крещения вместо момента Богоявления в ходе воплощения пронизывают крестильные иконы (голубь над крещаемым). Кенотический момент видимости в воплощении к тому же изобилует парергами — персонификациями моря и реки Иордан. Подобно тому как крещаемого в Средние века изображали нагим, но без

---

[321] Связанная с этим местом действия икона «Преполовение» («Отрок Иисус в Храме») изображает, согласно (Лк 2:41–50), 12-летнего Христа, поучающего в храме — не как подрастающего ученика, а как высокообразованного и мудрого. Это его учительство не имеет ничего общего с кенозисом. Аналогичный вывод можно сделать по поводу икон Преображения Господня на горе Фавор (Мтф 17:1–9; Мр 9:2–10; Лк 9:28–36), которое стало ключевым для исихазма, а также чудотворных и целительных икон, особенно «Воскрешения Лазаря», на которых показаны сверхчеловеческие способности Христа, то есть божественность ставится асимметрично выше человечности.

[322] Ср. [Felmy 2004: 88]. Эта всеобщая видимость создает также базу для полотна А. А. Иванова «Явление Христа народу» — русской религиозной картины, вообще с иконой не связанной (см. 4.6.9.2).

гениталий, так и вода во время крещения отступает — на некоторых иконах она вообще не касается крещаемого. Жест смирения, состоящий в том, что Христос принимает крещение от своего предшественника — то есть Мессия от некоего пророка, и наполовину сверхъестественный Богочеловек к тому же спускается в земную воду, таким образом отступает на второй план.

Самое крупное публичное событие, связанное с земным Иисусом, инсценирует иконографическое изображение «Вход Господень в Иерусалим». Чем более поздним периодом датируется икона на этот сюжет, тем больше толпа людей, собравшихся посмотреть на Иисуса. Еще в ранний период на ней изображались дети, сидящие в кроне дерева, чтобы наломать веток и разбросать их на дороге как знаки победы[323]. Зачастую к ним добавляются и другие дети, которые, чтобы выразить почтение въезжающему, постилали перед ним одежды[324]. В то время как реальная функция отступает на задний план (зачем расстилать платок перед ослом?), в этом типе икон постепенно происходит гипертрофирование указаний на возвеличивание. Социально-кенотический аспект, состоящий в том, что въезд происходит верхом на осле, вьючном животном низшего ранга, соответственно редуцируется; Иисус скорее восседает на осле в «монументальном покое» [Felmy 2004: 101], нежели едет на нем.

4.6.4.5. Иконы социального уничижения и человеческой слабости

Отчетливее всего социальное уничижение визуализировано на иконе «Омовение ног». Жест социального смирения — омовение ног, — который Господь применяет по отношению к своим ученикам, подчеркивается с помощью нескольких изобразительных приемов: Петр склоняет голову к Христу или указывает на

[323] Ср. комбинаторное прочтение (Мтф 21:8 и 21:15 и сл.), например, икону кисти Рублева 1405 года [Onasch/Schnieper 2001: 110 илл.]. Русские народные обычаи на Вербное воскресенье свидетельствуют о язычески-христианской двойной структуре [Русский праздник 2001: 56–61], которая среди прочих знаменательных вещей могла сыграть определенную роль на этапе возникновения евангельской истории (4.5.5.2).

[324] Например, на иконе Рублева 1405 года [Lazarev 1997: 279 илл.].

нее рукой[325], потому что хотел бы, чтобы тот вымыл ему еще и голову — что было бы разновидностью духовного крещения и что через Христов жест уничижения восстановило бы искаженную онтологическую иерархию. Но богословская теория уничижения через мытье ног требует противоположного — не Петру, а Христу надлежало предстать в «смиренной, ласково услужливой позе» [Küppers 1949: 53], к тому же на левом фланге картины (со стороны зрителя), то есть с точки зрения композиции — в маргинальном месте. Сравнительно редко встречающаяся в качестве самостоятельного сюжета сцена омовения ног является прочной составной частью изобразительных циклов священной истории, см. [Felmy 2004: 105].

Сюжет «Христос в Гефсиманском саду» в ранний период также относится к относительно редким. Зато в Новое время популярность его резко возрастает, что созвучно с конъюнктурой мотива искушения в кенотической христологии[326]. Метод «комплексной передачи» позволяет изобразить множество аспектов покинутости Христа, распределив их в многочастных образных композициях [Onasch/Schnieper 2001: 110]: стоящим на коленях и погруженным в молитву, полную тоски и отчаяния, когда (по его эмоциональному ощущению) Бог его покинул, видим мы Христа, например, на московской иконе первой половины XVIII века[327]. Ученики тем временем заснули, и в нижней части иконы показано, как Иисусу приходится их будить. Эта «человеческая покинутость» будет заслонена предательством Иуды, который сзади справа получает мзду за свое предательство[328].

---

325 Скажем, на русской иконе середины XV века [Onasch/Schnieper 2001: 111 илл.].

326 См. особенно [Тареев 1908]; см. также 4.4.4.4.

327 Слева вверху [Onasch/Schnieper 2001: 111 илл.].

328 Иуда отвечает на дар нисхождения Христа и его максимальную жертву (см. 3.0.3) отрицательным обменом — причем во многих смыслах: во время Тайной вечери он воспринимает от Христа (жертвенный) хлеб, и даже на некоторых изображениях сам жадно хватает его [Lazarev 1997: 269 илл.], и отплачивает за это лицемерным поцелуем, актом насилия и отмежевания вместо приветствия и близости, за что его награждают земными деньгами.

4.6.4.6. Иконы страдания и умирания

> Распространено представление, что православное богословие и православное благочестие повсеместно оттесняют страсти Христовы и с триумфом подчеркивают только его воскресение. Эта точка зрения нуждается в корректировке.
>
> *[Felmy 2004: 107]*

Персональное унижение, как и социальный позор — это также элементы, которые характерны для икон «Бичевание (осмеяние) Христа», «Поругание Христа» и «Увенчание терновым венцом». Иконографические изображения осмеяния показывают, как насмешники пародируют оказание почестей, ср. [там же: 108 и сл.]. Ситуация социального унижения отражена и в сцене бичевания, где Христос, Господь, избиваем слугами, стоящими много ниже него. Это социальное унижение усугубляется тем, что Христа приковывают к колонне, а также физическим истязанием: охранники бичуют Христа ремнями. В XVII веке в русских живописных изображениях на эти темы, с одной стороны, заметно влияние западных иконографических образцов, таких как А. Дюрер или Библия Й. Пискатора, вследствие чего православное сакральное искусство сильно удаляется от изначальной иконописной традиции [там же: 110]. С другой стороны, подчеркивание социального унижения и физических мук может трактоваться не как «импортный продукт», а как «псевдоморфоз». Как подчеркивает Фельми, «...в восточной иконографической живописи Христа изображают висящим на кресте со склоненной в смерти головой <...>, в то время как в романском искусстве распятый Христос еще показан на кресте с открытыми глазами и в короне царя...» [там же: 107].

Следует отметить, что в русских изображениях несения креста, таких как новгородская страстная икона с бичеванием, поруганием, шествием на Голгофу и распятием (около 1500 года [Lazarev 1997: 213 илл.]), Христос показан со связанными руками, но без креста, который несет за него Симон Киринеянин, причем крест очень тонкий, и все озарено нимбом Христа. С другой стороны, в цикле тех же страстных икон есть подчеркнуто реалистическое

изображение сцены, когда слуги палачей поднимают Христа на крест. Также и в изображениях Христа на кресте, таких как икона распятия кисти Дионисия[329], не выдвигаются на передний план истязания, связанные с этим видом казни; Дионисий пишет непропорционально большое тело распятого ровным светло-коричневым цветом, без кровоподтеков; гвозди на руках и ногах сведены до точек. Вместо искаженного болью лика Христа мы видим только его закрытые глаза и склоненную голову. Зато крест окружен ангелами. Определенное очищение крестной муки тем самым очевидно[330]. Жестокость происходящего метонимически увязывается с печалью других действующих лиц в группе распятия — справа от креста (от зрителя слева) Богоматерь и другие женщины, с другой стороны — Иоанн в печальной позе[331].

Изображаемое на православных иконах распятия все же не следует понимать как отрицание страдания, а скорее — как творческую попытку передать парадокс смертельной муки и ее преодоления (ср. [Nyssen 1989б: 264 и сл.]), а крест, который символизирует нижнюю точку самоуничижения Христа, следует «представлять себе как нечто вроде лестницы на небо» [Küppers 1949: 55]. Титул на верхней поперечной балке над головой распятого величает бессильно висящего на кресте «Царь славы». Поражение как триумф, унижение как величие — этот парадокс и есть настоящая цель изображения.

4.6.4.7. Иконы мертвого Христа

Сравнительно парадоксальная структура определяет также православные иконы с изображением мертвого Христа: «Снятие с креста», «Положение во гроб», «Оплакивание тела Христова»,

---

329 Датируется примерно 1500 годом [Onasch/Schnieper 2001: 112].

330 Ср. икону распятия строгановской школы (XVI век) [Гусакова 2006: 196 илл.]. «Такая глубина боли, обезображивающей лик человеческий, как у Маттиаса Грюневальда, но и уже встречавшаяся в поздней готике грубость истязающих Христа вооруженных охранников, в византийском искусстве немыслимы» [Felmy 2004: 71].

331 Под крестом видна пещера с черепом Адама, что вызывает в памяти теорему спасения ἀνακεφαλαίωσις (рекапитуляция; см. 3.0.6).

икону «Женщины у гроба» («Жёны-мироносицы») и, наконец, «Сошествие во ад».

В «Снятии с креста» обращает на себя внимание выгнутое тело Христа; особенно отчетливо это выписано на новгородской иконе «Снятие с креста» конца XV века [Lazarev 1997: 220 илл.]. В некоторых вариантах в этот момент из рук и ног почившего вытаскивают гвозди. Изгиб тела также, в натуралистическом прочтении, свидетельствует о безжизненности тела, но может быть истолкован как (круговой) символ Божественного [Küppers 1949: 57]. Поскольку общая композиция в высшей степени спокойная, боль живых, снимающих тело с креста, предстает в концентрированном виде, и можно говорить о «тихой готике» [там же].

Менее «тихими» представляются «Положение во гроб» и «Оплакивание». Особенно в том случае, когда на иконе «Положение во гроб» изображена Богоматерь, поддерживающая голову своего мертвого сына, ее страдание выступает на первый план. «Оплакивание» вбирает в себя все то, о чем пророчествовала икона «Умиление» (4.6.4.2). На иконе Прохора Городецкого[332] другие фигуры склоняются к руке и к ногам усопшего, который у Прохора — как это часто бывает — не полностью запеленат в белый саван, что позволяло скрыть мертвое тело и добавить на полотно света, а одет только в набедренную повязку (ран, впрочем, не видно).

Между «Распятием», «Снятием с креста» и «Положением во гроб» находится иконографический канон, который связан с литургией Страстной пятницы и появился в Византии в конце XIII века [Egger 1998: 430, 434], — опирающееся на (Ис 53:8) «ἄκρα ταπείνωσις» («Крайнее уничижение», слав. «Уныние» или «Смирение нашего Господа»)[333]. Верхняя часть тела распятого как одиночная фигура (в отличие от «Снятия с креста») расположена вертикально (не так, как в «Положении во гроб») и без креста

[332] Московская школа, 1405 год [Lazarev 1997: 271 илл.].

[333] «Страстотерпец» (*Schmerzensmann*) западной сакральной живописи — явление, датируемое более поздним временем [Egger 1998: 440–445].

(в отличие от сюжета с распятием), ср. [Шалина 2002]. На теле отчетливо выделяются места ран, но одновременно — и благородная красота [Egger 1998: 435], с одной стороны, напоминая о минувших страстях, с другой же — в предчувствии воскресения. Вдобавок величие выражено в надписи «Царь славы»[334]. Литургическим соответствием этому является тело страстей Господних / жертвенный хлеб: «Изображение "Акра Тапейносис" как будто дополняет привычный для них ритуал заклания ягненка "O Melismos tou Christou" в литургических текстах» [там же]. В России распространен вариант, в котором, помимо «Оплакивания», в нижней половине иконы расположен мандилион [там же].

Причислить два иконографических канона — «Женщины у гроба» и «Сошествие во ад» — к эвристической категории «Иконы мертвого Христа» нельзя — это противоречит конвенции. Обычно они понимаются как иконы воскресения. На самом деле сюжет «Женщины у гроба» — одно из старейших пасхальных изображений православного Востока [Onasch/Schnieper 2001: 115]. Однако ситуацию определила прагматика ухода за покойными: женщины пришли, чтобы умастить тело. Они его не находят, и пустота гроба становится метонимией воскресения. Поскольку сам момент воскресения в Евангелиях не отражен, то он поначалу не может быть показан изобразительно, а только — через пустоту — может быть вызван *ex negativo.*

Аналогично обстоит дело и с сюжетом «Сошествия во ад», точнее, схождения в царство мертвых. Схождение Богочеловека в царство мертвых образует крайнюю точку парадокса, но только на одно мгновение, ибо присутствие Бога в царстве мертвых разрушает его. Мгновенно превращаясь в «Умерщвление смерти», как это провозглашается на литургии (ср. 4.5.3.2 и 4.5.5.3), сошествие превращается в восхождение; в сошествии Христа во ад,

---

[334] См. [Шалина 2002]. Основой того парадокса, что мертвое тело величают «Царь славы», является ирмос девятой песни канона Великой субботы: «Не рыдай Мене, Мати, зрящи во гробе, его же во чреве без семене зачала еси Сына: возстану бо и прославлюся, и вознесу со славою непрестанно, яко Бог, верою и любовию Тя величающия» [Maltzew 1892: 585 и сл.; ср. Onasch 1968: 186 и сл.].

прочитанном как икона воскресения, в чистом виде реализуется Х-модель синхронного снисхождения и возвышения (см. 2.6). Воскресающий ломает врата ада и освобождает Адама и Еву[335].

4.6.4.8. Следы уничижения в иконах возвышения

Определенным авторитетом внутри православного богословия с преференцией на вектор возвышения пользуется приписывание себе православием особенностей исихазма, обожения и аскетического одухотворения (см. 4.4.3.2), которое этот диспозитив явно так эффективно стал коммуницировать вовне, что у внешних наблюдателей могло создаться впечатление, будто в православной христологии и христографии можно отталкиваться от одного только воскресения. Это конфессиональное самомоделирование с помощью группы заинтересованных лиц посредством создания определенного внешнего восприятия могло быть отчасти успешным — но оно ни в коей мере не является исчерпывающим:

> Но тот, кто считает, что видеть крест только погруженным в пасхальный свет — это православный триумфализм, — не учитывает, что и наоборот, на Пасху мотивы креста и смерти присутствуют практически всегда [Felmy 2004: 123].

Эту парадоксальную базовую структуру можно ясно продемонстрировать на различных иконах, связанных с возвышением Христа. Прежде всего нужно назвать два типа икон, на которых воскресший удостоверяет свою идентичность с умершим, показывая следы ран от своего распятия — известный сюжет с Фомой Неверующим, а также появляющуюся в России с начала XVIII века икону «Noli me tangere» («Не прикасайся ко мне»). Старая история успеха иконы со святым Фомой может быть приписана эффекту идентификации, в той мере, в какой зрители могут опознать в сомневающемся самих себя и предположить, что исцелятся от неверия с помощью этого смыслового удостоверения (для Фомы — осязательно, притронувшись к ране, нанесенной

---

335 Например, икона «Воскресение Христово — Сошествие во ад» 1495–1504 годов из мастерской Дионисия [Onasch/Schnieper 2001: 114 илл.].

копьем[336], для зрителей, смотрящих на икону — визуально). Напротив, встреча Марии Магдалины с Христом у его гроба выигрывает благодаря эротическому подтексту [Onasch/Schnieper 2001: 116]. В обоих случаях *communicatio idiomatum* (2.8.5) признаков человечности (раны) божественному гарантирует эффекты опознания и удостоверения.

Когда в Новое время западные сюжеты воскресения без сошествия в ад нашли отклик также и на Востоке, дело дошло до синкретических иконографических канонов, то есть до комбинации западного изображения воскресения с восточным сошествием в ад, как это образцово показано на иконе «Воскресение — сошествие во ад» из Ярославля [Felmy 2004: 131 илл.]; на этой иконе вокруг (западного) изображения воскресения расположены распятие и положение во гроб (слева вверху) и (восточное) сошествие в ад (справа внизу).

В то время как в случаях с Фомой и Марией Магдалиной речь идет об отдельных, пусть и популярных, мотивах, а икона из Ярославля знаменует собой некий переходный феномен, существует страстная метонимия, которая на православных иконах встречается всегда и повсеместно: это крестчатый нимб, который присутствует в любых сюжетах, в том числе на иконах с очень сильным возвеличивающим Христа началом, таких как «Спас Вседержитель», а также на иконах «Воскресение», «Вознесение» или «Спас в силах», и он всегда имеется при изображении преображения на горе Фавор.

4.6.5. Самостоятельные иконы с метонимиями и метафорами Христа

На иконографические изображения также распространяется тот принцип, что Христа и его самоуничжиение следует искать не только там, где Христос изображен как персона, но и, опять-таки, там, где другие приемы изображений метонимически или метафорически указывают на Христа и таким образом заочно

---

336 Например, икона из мастерской Дионисия, 1500 год [Onasch/Schnieper 2001: 117 илл.].

делают его косвенно присутствующим (ср. 4.5.5.4). Итак, имеет смысл просмотреть иконографические образцы с целью найти иконы с метонимиями и метафорами Христа. К метонимиям Христа, которые могут обойтись без него самого, относятся прежде всего Богоматерь и крест. В то время как отдельный образ Богоматери в кругах православной культуры все-таки редкость, сцены из жизни Марии представлены в изобилии и являются многофигурными. При этом отчасти теряется контакт с христологическим свойством Марии как Богородицы.

4.6.5.1. Пролиферация метонимии креста

> Факт распятия символизируется в каждом знаке креста: само по себе это сжатое воспоминание, воплощенное повествование...
>
> *[Connerton 1989: 47]*

В значительно более сильной степени самостоятельность метонимии утверждалась и с помощью *главной* метонимии Христа — с помощью креста (см. 3.3.1.1)[337]. Его пролиферация, сопоставимая в разных культурах, имеет такой же объем и в России; если бы мы захотели хотя бы перечислить все те разнообразные внецерковные образные контексты, которые вобрали в себя крест, от военного дела вплоть до медицины и теории литературы [Meyer 2002], то это сорвало бы всю запланированную нами работу. Самое позднее с XVII века в России утвердился русский православный двойной крест с косым подножием[338].

---

[337] Метонимическая связь с телом Христовым отчетливее всего видна у реликвий креста, которые в византийско-славянском ареале любят размещать в середине изобразительного комплекса, в ставротеке [Onasch/Schnieper 2001: 226 и сл.].

[338] «*Иконы* и *знаки креста* сопровождают каждого человека [в XVII веке в России] с момента пробуждения до вечернего отхода ко сну» [Goehrke 2003: 339, выделено в ориг.]. Иоанн Кронштадтский формулирует чуть ли не вечную истину: «Что известнее для христиан креста Христова, который, встречая наше вступление в мир, сопровождает нас потом всюду во все время нашего странствования на земле...» [Иоанн Кронштадтский 2007: 3].

К важнейшим символам креста, связанным с сакральным пространством, относятся крестчатые фрески под куполом и на апсиде храма, деревянный или металлический крест на иконостасе и на куполе церкви, шитый золотом крест на литургическом головном уборе православных священнослужителей. Литургические предметы, такие как дискос и потир, также декорированы с использованием темы распятия, но без фигуры распятого [Cristo 2000: 452 и сл. илл.]. Ведь тело добавится через просфору. Жест благословения и почитания, заложенный в крестном знамении, должен распространиться за пределы церковного пространства — в запечатлении креста во время крещения имеется в виду его пожизненное действие (см. 4.5.10.1). Соответственно, крестившийся получает на шею маленький крестик, который он должен носить всю жизнь[339]. Посыпание покойника землей в форме креста [Maltzew 1898: 134] и могильный крест на кладбище отмечают ушедшую жизнь с помощью метонимии жертвы Христовой. В виде символического намека крест представлен на большинстве Христовых икон, как минимум в крестчатом нимбе (см. 4.6.4.8).

Императив почитания креста подчеркивается праздничной иконой Поклонения кресту[340]. Однако крест становится достойным почитания не только из-за своей метонимико-мемориальной связи с Христом (ср. [Святославский 2004: 77 и сл.]), но и в особенности поскольку он служит эмблемой переоценки, которую совершила добровольная жертва Христа. Ведь благодаря ей, начиная с периода раннего христианства, подвергся переосмыслению позорнейший, жестокий инструмент пытки, сделавшийся «животворящим», и таким образом эта эмблема — самое позднее с момента отмены казни на кресте императором Константином в 315 году — начала свое триумфальное иконографическое шествие [Felmy 2004: 115]. Парадоксальность этого худшего, ставшего лучшим, выявляется в изображениях православной церкви,

---

[339] В гипертрофированном виде этот маленький крест предстает в большом деревянном кресте, который носил на шее Серафим Саровский (см. 5.3.6.1).

[340] Иллюстрация русского примера второй половины XII века у В. Н. Лазарева [Lazarev 1997: 143] (ср. 4.5.5.4).

не до конца редуцированных до геометрической фигуры, через целый ряд надписей: титул, оформляемый с помощью церковнославянского сокращения «ІНЦИ» на деревянных крестах, намекает на насмешку над Иисусом из Назарета, когда его, согласно (Иоан 19:3), называли «царь Иудейский»; зато надписи «Царь Славы» на иконах распятия, а также «о ѡн» — говорят, наоборот, о его божественности (см. 4.6.3.1)[341]. Инструменты истязания обозначаются начальными буквами «к(опїе)» и «т(рость)», над пещерой с черепом Адама церковнославянская транслитерация греческого «νικά» («пусть он победит») — «ника» указывает на преобразование уничижения в спасение. Акроним «млрб» («место лобное рай бысть») формулирует эту переоценку как синтагматическую, см. [Felmy 2004: 116].

Также и в прагматических контекстах, где крест понимается как знак триумфа или воспринимается автоматически, в кресте так мощно, как мало в каком ином символе, всегда латентно сохраняется парадоксальный характер подвергшегося переоценке крайнего позора (см. 2.6.1.3).

4.6.5.2. Агнец Божий

На границе между реализмом воплощения и метафоричностью находится изображение отрока Христа на евхаристическом дискосе. Наименование этого сюжета «Агнец Божий» подчеркивает метафорическое качество[342]; греческое понятие для изображений этого рода «Мелисмос» («расчлененный») [Onasch/Schnieper 2001: 137], напротив, выделяет чудовищность жертвенного реализма[343]: хлеб, он же Отрок-Христос, расчленяется на проскомидии с помощью символического копья. Как в литургии над просфорой, жертвенным хлебом, так и на иконе этого типа над

---

341 У староверов оба этих титулования иногда контаминировали до «ІНЦС» [Felmy 2004: 116]. О других надписях на крестах см. [Святославский 2004: 123].

342 В позднеантичных изображениях Христа как «доброго пастыря [агнцев]» по (Иез 34:23 и сл.) метафора переходит в «авто-метонимию» Христа (например, на рельефе на саркофаге 270–300 годов [Krischel/Morello/Nagel 2005: 71 илл.]).

343 См. 4.5.3.1, 4.5.3.5 и возражение Висковатого (4.6.8.3).

Отроком-Христом с крестчатым нимбом стоит звездица астерикс, символизирующая Вифлеемскую звезду (Мтф 2:9; см. 4.6.4.3), ср. [Felmy 2004: 165]. Сцена с отроком на основании дискоса повторяется также на самом дискосе [Cristo 2000: 455 илл.] и на литургическом плате — «возду́хе», которым накрывают все жертвенные дары [там же: 454 илл.].

4.6.5.3. Иконы последователей Христа

Если метонимические отношения между Христом, с одной стороны, и Богоматерью, а также крестом, — с другой, и метафорические отношения между Христом и агнцем находят свои основания в Библии, то Христов метафоризм подражателей Христа есть результат некоего процесса, который, хотя и начинается с первомученика Стефана в апостольское время, в нюансах развился только в более поздней истории христианства. Здесь реальная история подражания Христу опережает иконографию. Насколько отчетливым делает иконография следование в страстях и уничижении для подражателей Христа?

Иконографические изображения раннехристианских отшельников и аскетов показывают их одетыми разве что в набедренную повязку, а иногда совершенно голыми (притом что борода до колен закрывает гениталии)[344]; так аскеза воздержания визуализируется через редукцию одежды. Так же выглядит юродивый Андрей (см. 5.4.1), например, на московской иконе круга Дионисия начала XVI века [Lazarev 1997: 328 илл.], исхудавший, со всклоченными волосами и бородой.

На отдельных иконах русских святых и монахов такие методы встречаются реже[345]. На одной новгородской иконе, где равноапостольный великий князь Владимир рамкой отделен от стра-

[344] См. икону новгородской школы примерно 1600 года [Lazarev 1997: 213 илл.].

[345] Даже при иконографическом изображении русских аскетов не выставляется напоказ «тяжесть подвига», а их аскеза подается как «легкая ноша». В «богоподобном» смирении, как отмечает здесь Л. А. Успенский [Лосский/Успенский 2014: 72], так или иначе — на этическом поле — кенотический след оказывается явным.

стотерпцев Бориса и Глеба, обстоятельства насильственной смерти Бориса и Глеба редуцированы до изящных напрестольных крестов, которые оба держат в руках, а в остальном они одеты столь же роскошно[346], как и Владимир (на голове у Владимира корона, вся усеянная драгоценными камнями [Onasch/Schnieper 2001: 198])[347]. На одной из московских икон второй четверти XIV века, однако, вместе со сценами из их жизни, расположенными вокруг центрального изображения обоих братьев, вооруженных мечами, разворачивается подробная история этого двойного убийства[348]. Нарративный прием житийной иконы вновь возвращает в иконографию редуцированный прежде момент следования страданиям.

Наконец, через иконы-метафоры Христа метафорами этих метафор становятся также и реальные люди. Это касается особой разновидности икон, так называемых «размерных икон», которые изготавливаются по росту новорожденного. Они делают человека метафорой изображенного на размерной иконе святого, то есть метафорой метафоры Христа[349].

4.6.6. Комбинаторные иконы и комбинации икон

Как стало ясно на примере житийных икон святых, комбинация различных образных элементов на одной иконе в кенотическом отношении порой не едина. В той же мере это касается и других икон, где комбинируются разные образные элементы, а также комбинаций разнообразных отдельных икон в единый комплекс, примером которого в особенности служит русский иконостас.

---

346 Изящные напрестольные кресты и роскошные одеяния стали образцом; например, они вновь воспроизводятся в полотне С. В. Симакова 1986 года, посвященном Борису и Глебу [Тимченко 1995: 115].

347 Ср. [Еремина 2002: 140]. О святых правителях см. 5.5.2.

348 Детали у [Lazarev 1997: 249]. С аналогичными яркими подробностями это показано также на житийных иконах мучеников древней церкви, таких как Параскева Пятница (например, на русской иконе первой половины XVI века [Onasch/Schnieper 2001: 206 илл.]); ср. 5.2.1.

349 Ср. [Diedrich 1988: 98]; см. также 5.1.1.

4.6.6.1. Синоптические иконы

С 1547 года в России существует иконографический канон «Единородный Сыне», восходящий к соответствующему гимну после второго антифона литургии Иоанна Златоуста (см. 4.5.3.2). Хотя его составные элементы меняются, и в том числе даже центральные христологические эпизоды, такие как Рождество и распятие, могут отсутствовать [Felmy 2004: 146], наименование, происходящее от литургического гимна, соответствует содержанию в том плане, что основополагающие пункты самоуничижения Христа, начиная с предсуществования (Эммануил) и заканчивая крестом и положением во гроб, передаются[350]. К тому же подчеркивается мотив смерти. Всеохватный обзор такого рода может прочитываться как «богословский трактат» [Onasch 1968: 184] в изобразительной форме.

Иконографический сюжет «Недреманное око» — это тоже синоптическая икона, только, в отличие от иконы «Единородный Сыне», она составлена

> ...из библейских и внебиблейских текстов с целью предоставить красочную панораму, синопсис происходящих во Христе и через Христа, увенчавшихся крестной жертвой священных событий... [Onasch/Schnieper 2001: 136].

Погрузившийся в сон Христос — это не столько знак истинной вочеловеченности, сколько эвфемизм для трех дней во гробе, олицетворением чего предстает крест, который архангел Михаил держит над спящим[351]. Но в большей мере, чем эвфемизм смерти, сон «Недреманного ока» прочитывается все же как репрезентация парадоксальности смерти Христа: тот, кто спит там смертельным сном, вовсе не спит, он — по меньшей мере исходя из цели спасения — давно разбужен.

4.6.6.2. Многостадийные иконы

В отличие от суммирующе-синоптических икон, комбинаторный принцип в иконах о жизни и страстях Христовых, в житийных иконах святых, а также в календарных иконах действует как много-

---

[350] См. пример русской иконы конца XVIII века [Felmy 2004: 147 илл.].

[351] Например, на московской иконе XVI века [Onasch/Schnieper 2001: 136 илл.].

стадийный. Самый распространенный вариант — когда вокруг центрального изображения располагаются клейма. Так можно отдать дань памяти каждому этапу жизни Христа или его последователей.

Еще больше подчинена мнемоническим задачам структура календарных икон. В то время как в недельных иконах Страстной недели доминирует исключительно Христос, месячные и годичные иконы позволяют создавать комбинацию поминовения Христа с календарем святых; этапы страстей Христовых находятся тогда, как правило, в центре, святые концентрически располагаются вокруг. Таким образом удается не только изобразить Христа вместе со своими метонимиями (см. 4.6.4), но и показать их на одной иконе вместе со своими метафорами.

Редуцированной формой многостадийной иконы являются походные иконы, которые иногда просто состоят из трех частей, но могут включать в себя более длинные вереницы праздников. Наконец, к секвенциальному типу относятся иконы, образующие ряд из двенадцати праздников церковного года, из которых по меньшей мере первые десять (от Благовещения Пресвятой Богородицы до Сошествия Христа в ад) имеют христологический фокус. Устойчивым местом 12-иконного ряда в церковном пространстве является иконостас.

4.6.6.3. Христоцентризм иконостаса

> Все фигуры, представленные [на иконостасе], объединены в едином целом теле. Это единение Христа с Его Церковью: *totus Christus, Caput et corpus* [целокупный Христос, Глава и тело]...
>
> *[Ouspensky 1960: 253]*

Отделяющий алтарное пространство иконостас — одна из самых заметных черт отличия восточной церкви от западной, и примечательнее всего это выглядит в закрытом русском варианте[352]. Закрытие главной святыни от взоров общины, вернее,

---

[352] Насколько сильно это с западной точки зрения воспринимается как типично русская особенность, доказывает полемика Х. Бельтинга о «гибридном нагромождении» [Belting 1990: 253].

краткие мгновения, на которые можно заглянуть внутрь через три двери, а также привилегия вносить крещаемых мужского пола в алтарное пространство существенно повлияли на формирование определенной разновидности православного благочестия. Мало правдоподобно, что разграничения пространства, в котором происходит мистерия преложения хлеба и вина в реально представленное тело Христово, потребовало на православном Востоке особого «религиозного возбуждения» (как считают К. Онаш и А. Шнипер [Onasch/Schnieper 2001: 224]); скорее это отграничение конститутивно необходимо для придания непознаваемому свойства мистерии[353]. Эффект повышения ценности отобранного определяет также русское богословие иконостаса в том виде, в каком оно образцово представлено П. А. Флоренским [Флоренский 1995].

Вектор, устремленный вверх, который богословие иконостаса вкладывает в двухчастность церковного пространства, возможен со своей стороны только через проекцию на пространство учения о двух природах Христа, ср. [Artemoff 1989: 83]. Видимое людьми вовне по аналогии указывает на невидимое. Видимое иконостаса — а именно сама иконная стена — понимается как другое потустороннего, как его отсвет и «окно» [Флоренский 1995: 64], которое как соединяет божественное и земное, так и разъединяет их (см. [Kallis 1989: XVI]) — с учетом чего богословие иконостаса применяет риторические фигуры халкидонской христологии. Исходя из этой риторической базы, предполагаемый Флоренским анагогический семиозис иконостаса [Флоренский 1995: 61 и сл.], в перевернутой интерпретации, важен для кенозиса[354].

---

[353] По поводу функции отграничения см. исторические выкладки в [Artemoff 1989: 79]. Таким способом, в манере М. Элиаде, прочтение тезиса Флоренского об иконе как «производительнице новой реальности» [там же: 128] с религиозно-психологической точки зрения можно перевернуть.

[354] Исходя из фигуры нисхождения божественного, теорема Флоренского об «обратной перспективе» [Флоренский 1967] точно так же вскрывается как латентно кенотическая: для Флоренского вектор ведет сначала от божественного к человеческому, и только затем в противоположном направлении.

Однако очевиднее, чем при этом превращении, вектор уничижения проявляется в расположении сюжетов икон внутри всего христоцентрического алгоритма сценирования, который в особенности в XV и XVI веках представляет собой законченный и разработанный [см. Markina 1997: 71 и сл.][355] русский иконостас[356].

4.6.6.4. Кенотические направления прочтения иконостаса

Состоящий из отдельных икон иконостас может пониматься как связанная воедино большая икона Христа с его метонимиями и метафорами, у которой наготове различные направления прочтения, и тем не менее все они так или иначе сводятся ко Христу и влекут за собой кенотические движения.

Быстрее всего прослеживается кенотическая направленность при взгляде, направленном сверху вниз, подобно тому как это бывает при входе в храм, но с богословской точки зрения это наименее продуктивно. Если взгляд скользит по центральной оси вверх, тогда он заканчивается у скромного креста[357], который у подавляющего большинства русских иконостасов образует завершение его центральной оси. По сравнению с сияющим золотом фона и роскошью красок на иконах под ним, абстрактная скромность креста к тому же представляет собой формальную редукцию, кенозис изобразительных средств: апогеем в этом поле зрения оказывается самое скромное: крест как нижайшая точка самоуничижения Христа, символизирующий преображение поражения в победу.

Если затем взгляд наблюдателя вновь опустится вниз по центральной оси, то самоуничижение Христа окажется в центре

---

[355] Образцы, к которым он восходит, — это Благовещенский собор Московского Кремля, Владимирский Успенский собор и Троицкий собор в Троице-Сергиевой лавре [Еремина 2002: 178].

[356] Говорить здесь об отличиях от греческого иконостаса (см. [Onasch/Schnieper 2001: 223 и сл.]) не представляется возможным.

[357] Благодаря этому его расположению еще византийский патриарх Герман Константинопольский видел в кресте корень и цель отграничения алтаря [Thon 1979: 192 и сл.].

космического процесса: от изображения триединства на верхнем ярусе[358] (обрамленного ветхозаветными праотцами Христа), далее — к Богоматери «Знамение», то есть к иконе о предсуществовании Слова Творящего и о воплощении Христа, во втором ряду сверху (а с боков — пророки, предсказывавшие явление Христа), затем к праздничным иконам в третьем ряду, где в центре часто «Вход Господень в Иерусалим», «Распятие» или «Сошествие во ад», и к четвертому ярусу с Большим деисусом (Δέησις, преклонение), где находятся Христос с преклоняющимися перед ним Богоматерью и Иоанном, архангелы Гавриил и Михаил, апостолы Петр и Павел, Василий Великий и Иоанн Златоуст, а также далее, в некоторых случаях, местные святые. Место кенозиса, следовательно, на втором и третьем ярусах, в то время как величавая позиция деисуса в четвертом ряду вновь смыкает круг с первым рядом, и тем самым иконостас в целом воспроизводит круговорот, упомянутый в (Флп 2:6–11)[359].

Удобное для людей, привычных к чтению европейских алфавитов, направление прочтения слева направо[360] функционирует прежде всего в третьем ряду — на ярусе праздничных икон, где христологическое действо заключено в мариологическую рамку рождества и успения Богоматери. Аналогичным образом дело обстоит в нижней зоне справа и слева от Царских, или Райских, врат, где взгляд от Богоматери с младенцем переходит на Вседержителя, то есть от *status exinanitionis* к *status exaltationis*.

Сколь бы оправданным ни было то или иное направление чтения, — но все же благодаря возможности нескольких направлений прочтения весь иконостас через многократное присутствие

---

358 В литературе направление счета колеблется — встречается счет и сверху, и снизу, и поэтому лучше оперировать названиями ярусов, сверху вниз: праотеческий ряд, пророческий ряд, праздничный ряд, деисусный ряд, местный ряд.

359 Схему стандартного расположения икон русского православного иконостаса с комментариями предоставляют Онаш и Шнипер [Onasch/Schnieper 2001: 223 и сл.], не интерпретируя ее с христоцентрической и кенотической точек зрения.

360 Притом что левая сторона означает низ, а правая — верх [Uspenskij 1975: 35] — на иконостасе отсчет ведется не от самих икон, а от зрителя.

одного и того же (вездесущность Христа и его метонимий и метафор, ср. [Ouspensky 1960: 251; Булгаков С. 1999: 301]) на различных стадиях нейтрализует тот или иной порядок следования: уничижение и возвышение происходят — в соответствии с общим божественным домостроительством, которое представляет иконостас, — в конечном счете всегда уже одновременно.

4.6.7. Цветовая семантика

Применяемые в иконописи краски имеют разнообразные корни, среди них Новый Завет (Откровение) и демонстрация власти византийскими императорами, особенно Константином и Юстинианом, которые вступают друг с другом в своеобразную конкуренцию [Onasch 1981: 115]. Решающим источником семантизации красок в ареале восточной церкви является, однако, Псевдо-Дионисий Ареопагит, который на узком пространстве текста дает всеобъемлющую картину цветовой семантики:

> ...ὡς ἐν χρυσῷ, καὶ ἀδάπανον, καὶ ἀμείωτον, καὶ ἄχραντον διαύγειαν· <...> ἤ ὡς λευκὰς, τὸ φωτοειδές·· ἢ ὡς ἐρυθρὰς, το πυρῶδες· ἢ ὡς ξανθὰς, τὸ χρυσοειδές· ἢ ὡς χλοερὰς, τὸ νεανικὸν καὶ ἀκμαῖον [PG 3,336BC][361].

В истории иконописи закрепление за отдельными красками того или иного значения способствует стабилизации техники резкого разграничения окрашенных поверхностей одной от другой (полихромия) и наделению градуальных переходов, как его требует мимесис земного, вторичным значением (колористика). Цвета икон, напротив, выполняют, как правило, функцию репрезентации сверхъестественных идей и пользуются поэтому платонической иерархией бытия (ср. [Onasch 1968: 54]), а учение о цвете Ареопагита представляет собой ее неоплатонический перевод.

---

[361] «Светлая <...> и пламенная <...> одежда означает, я думаю, боговидность, соответствующую образу огня, и способность просвещать — благодаря небесным обителям, где *все* свет, повсюду умопостигаемо сияющий, либо умственно осияваемый...» [Дионисий 2002: 193, пер. с греч. Г. М. Прохорова, выделено в ориг.].

4.6.7.1. Двусмысленная семантика отдельных цветов

Впрочем, фиксированной системы семантики цвета иконопись не знает; «известное закрепление символики ценностей» [Onasch 1981: 115] не исключает двусмысленных эффектов. Красный как цвет крови, с одной стороны, символизирует жизнь, а с другой — страдание. Прежде всего, когда речь идет о крови, пролитой Христом, это знак страданий, однако благодаря переворачивающей логике Нового Завета он оборачивается знаком победы и таким путем может быть связан с пурпуром византийских императоров, то есть обозначать также победу и (имперское) господство.

Что касается зеленого цвета, то тут двойственность не столь резка, как в случае с красным. Как растительная краска всего земного она еще у Ареопагита появляется в качестве символа плодородия; но, по контрасту с красным, она является сугубо земной: как цвет земли и земного зеленый часто встречается в верхнем одеянии Христа, а точнее, надет поверх красного нижнего платья, что может быть истолковано как знак божественной преэкзистентности, см. [Selig 2001: 38]. Вектор онтологии и времени проходит между этими одеяниями изнутри наружу, и в случае с Христом связь между внутренним (истинным, божественным) и внешним (добавочным, человеческим) внушает представление о нисхождении. Кроме того, два цвета одеяний Христа обозначают две природы, которые комбинируются в одном лице, но не имеют права «проникать одна в другую»[362], то есть должны исполнять халкидонские постулаты. У Марии отношения часто обратные[363]; вектор между зеленым нижним одеянием и красным верхним описывает ее восхождение от человека к Богородице[364].

---

[362] Поэтому абсурден тезис Х. Фишера, что «коричневые вставки на пурпурной мантии Христа <...> указывают на земное и человеческое» [Fischer 1996: 23]; такое смешение с несовместимо полихромией.

[363] И живописные оттенки здесь рисуются от темного к светлому [Selig 2001: 48].

[364] О сукцессивном возвышении Марии в мариологии см. 10.5.4.3.

Особенно велик семантический разброс в случае с синим цветом, который выступает, с одной стороны, как знак неба и трансцендентного[365], с другой же — как символический цвет мученичества. Таким образом, в синем цвете мученичества заключена фигура переворота, сопоставимая с фигурой переворота красного цвета крови страданий — к пурпуру властителя.

Коричневый — это цвет земной телесности. В светло-коричневом варианте это — цвет страдающего тела Христова. Как мы видели, он применяется также в одухотворенных иконических образах распятия (см. 4.6.4.6). У среднего ангела в «Троице» Рублева коричневый тон более темный, чем у двух других [Onasch 1968: 49]. Это обстоятельство подтверждает гипотезу, что средняя из трех ангельских фигур изображает Сына; земной цвет присущ Сыну благодаря *communicatio idiomatum.*

С помощью темно-коричневого изображаются также смирение и скромность [Selig 2001: 38]. У монахов и аскетов это знак самоумерщвления. Величайшие аскеты и схимники получают черные одеяния [Onasch 1968: 49] — черные как смерть (цвет отверстия в ад — зачастую тоже темно-серого цвета).

Белый как символ света, преображения, воскресения и вознесения на небеса выступает по сравнению с приведенными выше амбивалентными парами как однозначно позитивный. Проблему составляют только набедренная повязка Христа, его плащаница и белый как цвет похорон — что характерно для некоторых культур.

Золото не понимается как отдельный самостоятельный цвет, это окраска сплошного фона икон и символ божественной световой основы всего сущего. Золотые одежды на Христе или золотые полосы на его одежде (ассист) указывают на его единосущность с Богом Отцом [Onasch 1968: 57].

Привязка определенных цветов к сюжетам возвышения и уничижения позволяет даже составить цветовой распорядок византийско-славянского церковного года: красный доминирует

---

[365] От Дионисия Ареопагита до Василия Кандинского; см. [Onasch 1968: 48].

в праздники, темно-синий/фиолетовый — во время поста; черный — символический цвет страстной пятницы, белый — цвет Пасхи и Вознесения, ср. [Innemée/Melling 2001: 403].

4.6.7.2. Патина и кенозис

Семантизация цветов на иконе по отношению один к другому — дело непростое; осознанная рецепция зеркального расположения внешней и внутренней одежды у Христа и Марии принадлежит узкому кругу специалистов. Иначе обстоит дело с красками земного и смерти, с коричневым и черным. Для расшифровки этих символов не требуется никакой христологической сноровки.

Симптоматично, что в рецепции Нового времени темные тона играют особую роль. К тому же потемнение лака (особенно на псковских иконах, см. [Lazarev 1997: 69]) приводит к тому, что икона со временем выглядит темнее и усиливается эффект земного, аскетического коричневого цвета. Ложным выводом традиционализма было восприятие потемнения лака на иконах или осадка черной копоти от свечей[366] как эстетической программы (или как кенотико-богословской программы, связанной с цветовой семантикой). Впрочем, в некоторые периоды по этим причинам иконы сознательно затемняли. Каким бы неверным это ни было с исторической точки зрения[367], но все же продуктивным оказывалось секундарное подчеркивание земного, страданий, смерти в свете возрождения интереса к иконам в XIX и XX веках[368]. Ветхое состояние, в котором тогда находились старые

---

366 Например, икона Черной мадонны Ченстоховской, у которой, помимо прочего, на щеках имеются черные полоски — следы повреждения [Onasch/Schnieper 2001: 163].

367 Русские иконы в ранние времена воспринимали как вполне сияющие [Еремина 2002: 100].

368 Это происходит несколькими волнами начиная с 1830-х годов; см. [Städtke 1978: 97; Martini-Wonde 1988: 149]. Краеугольными камнями в процессе открытия иконы заново были «Древнерусская народная литература и искусство» Ф. И. Буслаева (1861) и первая выставка икон из частных собраний 1913 года [Krieger 1998: 21].

иконы, придавало им особую (кенотическую) святость. Таким образом, потемнение старинных икон было важным обстоятельством для их ренессанса на рубеже XIX–XX веков[369]. Расценивание древнего и потертого как антикварного и «аутентичного» сопровождается кенотической составляющей: икона, которая на протяжении столетий «страдала», то есть была повреждена, потемнела и т. п., лучше передает кенотическую весть с точки зрения современности, нежели блестящая и лакированная новая; этот паракенотический нимб определяет эстетику рецепции икон, которые выставляются и продаются как искусство, до сих пор. Классицистическая голубизна, какую мы находим на иконах с XIX и вплоть до XXI века, препятствует культурно-регрессивной сфокусированности на антикварно-аутентичном.

4.6.7.3. Иконология искусства Андрея Белого

Новое открытие иконы (выставка икон 1913 года) совпадает с началом исторического авангарда. Стилистика иконы находит отражение у целого ряда авангардистов[370] — в том числе и семантика цвета. У В. В. Кандинского аналогизирующая семантизация красок настолько очевидна, что у исследователей иконописи он котируется как надежный источник сразу после Псевдо-Дионисия Ареопагита (ср. [Onasch 1968: 48]). Сигнальные контрасты между различными цветными плоскостями у К. С. Малевича можно возвести к полихромности, его «Белый квадрат» можно понимать как реализацию иконографической связи между белым и абсолютным[371]. Множество идей авангарда, вдохнов-

---

[369] Анахронистические способы иконописи — применение восковых красок и темперы — довершили дело; некогда бывшие новым словом, теперь они — жестко законсервировавшись — обеспечивают архаику и регресс. О технической стороне ср. [Onasch 1968: 80–102; Selig 2001].

[370] Так или иначе, Верена Кригер разграничивает два авангардистских приема отражения иконы — неоплатонически-метафизический и «секуляризирующий, направленный только на принципы оформления» [Krieger 1998: 238 и сл.].

[371] Фигуративное творчество позднего Малевича (см. [Kellein/Petrowa 2000]), напротив, можно было бы описать как жест смирения после взлета в абстрактно-трансцендентное, как кенозис аукториально-созидательного ми-

ленных иконой, остались скрытыми и перемещаются в эпицентр научных интересов только в конце XX века [Tarassow 1997; Krieger 1998 и др.].

Напротив, поэт-символист и теоретик Андрей Белый откровенно прибегает к богословию и цветовой семантике иконы, чтобы обосновать собственную теорию искусства. В эссе «Священные цвета» (1903/1911) Белый производит феноменальные цвета из божественного Света: «“*Бог есть свет* <...>”. <...> Отсюда феноменальность цвета» [Белый 1994: 201, выделено в ориг.]. В то время как серый представляется как чисто негативный цвет — в переводе на онто-богословский язык Белого цветовая семантика ада — это призрак, ничто и прочее [там же: 201 и сл.], — красный цвет он делает высокодраматичным, хотя и изначально негативным: «В красном цвете сосредоточены ужас огня и тернии страданий» [там же: 205]. Но затем во всем этом происходит известная христологическая переоценка: «Крест, воздвигнутый на Голгофе, весь покрытый каплями крови...» Итак, Белый переворачивает красный цвет жертвы, превращая его в белый цвет света; цитируемая фраза продолжается: «...и венец ароматных, нетленных и белых мистических роз!» [там же]. Как утверждает Белый, в евхаристическом анамнезе красный цвет крови Христовой продолжает действовать, становясь катализатором теургического процесса, который Белый понимает как продолжающееся воплощение: «Это и есть *воплощение, теургия,* так что мы, дети [Христа], имеем надежду стать такими, как Он» [там же: 208, выделено в ориг.].

Завершение этого очерка образует спекулятивная физиогномика Христа в цвете:

> Исходя из цветных символов, мы в состоянии восстановить образ победившего мир [Христа]. Пусть этот образ туманен, мы верим, что рассеется туман. Его лицо должно быть бело,

---

нимализма. Например, картина «Голова крестьянина» (1928–1929) [Cristo 2000: 25 илл.], где задействован полихромный принцип; Малевич рисует нос крестьянина в иконописной технике и добавляет три красные крестчатые палки за головой.

как снег. Глаза его — два пролета в небо — удивленно-бездонные, голубые. Как разливающийся мед — восторг святых о небе — его золотые, густые волосы. Но печаль праведников о мире — это налет восковой на лице. Кровавый пурпур — уста его, как тот пурпур, что замыкал линию цветов в круг, как тот пурпур, который огнем истребит миры; уста его — пурпурный огонь [там же: 209].

Опираясь на эту иконико-богословскую базу, можно понять также и символическую теорию Белого, которую в окончательной форме он изложил в труде «Эмблематика смысла. Предпосылки к теории символизма» (1909), ср. [Paperno 1994в: 288 и сл.]. Ведущее понятие «символизация» отчетливо возводится в ней к основаниям теории воплощения и к иконе, общая база которых для экзегета Белого С. Кэссиди заключается в кенозисе [Cassedy 1987: 304]. По мнению Белого, художественную символизацию, и даже самомоделирование следует воспринимать как процесс, аналогичный воплощению. В работе «Луг зеленый» (1905) он пишет:

Слово сознания должно иметь плоть. Плоть должна иметь дар речи. Слово должно стать плотью. <...> художник должен стать собственной формой: его природное «я» должно слиться с творчеством; его жизнь должна стать художественной.

Он сам «слово, *ставшее плотью*» [Белый 1994: 388, выделено в ориг.].

Даже если Кэссиди прав и во главе треугольной схемы Белого, изображающей художественную символизацию, должен стоять не Христос, Логос или Бог Отец, а чисто формальный абсолют [Cassedy 1987: 312], то сложно прояснить вопрос: «Теологизировал ли Белый эстетику или эстетизировал теологию? — Нет особой разницы» [Cassedy 1990: 111].

Приемлемым представляется тезис Кэссиди: «Система Белого является полностью иконичной» [Cassedy 1987: 305]. А вот его максималистский тезис о формирующей роли кенотической иконологии для русского литературного модерна

в целом чересчур смел[372]. Ведь теория символов Белого сложна и изложена в труднодоступных формулировках, а его рукопись «Эмблематика смысла» почти не читалась. Как Кэссиди замечает сам, «вряд ли можно говорить о каком-либо прямом влиянии этого эссе на последующую мысль» [Cassedy 1990: 108]. Иконология искусства Белого остается на периферии научных интересов; если что-то в XX веке действует в сфере кенозиса более широко, так это габитусная модель христоподобия (см. 5 и 7–10).

4.6.8. Разрастание и трансмедиальное оживление

С иконологией Белого в современной литературе совершается, таким образом, трансимедиальный переход к литературе, в которой кенозис сохраняет свое место в качестве «субтекста».

> Русский литературный модерн реактивирует <...> учение о воплощении Бога через кенозис. Вследствие этого возник физиогномический субтекст к кенозису или кенотический субтекст к физиогномике. Дискуссия протекала примерно следующим образом: если Христос принял телесную форму, добровольно отказавшись от своей божественности и страдая во плоти, то мы как телесные существа тоже можем участвовать в опыте Христа, страдая как он. Если созерцательно погрузиться в икону, то мы подойдем к божественной милости столь же близко, как если мы следуем за Христом в его страданиях [Kissel 2004: 69 и сл., sic].

Освоение цветовой семантики иконы с помощью литературного модерна и рекенотизирующие импликации этой новой рецепции христологии воплощения являются тем не менее не

---

372 «Русская литературная эстетика этого периода и связанные с ней дисциплины, которые способствовали формированию столь значительной части нашего последующего осмысления литературных текстов в XX веке, на самом деле являются иконологией, логологией, православной христологией, пусть и в завуалированной форме» [Cassedy 1990: 105]; ср. также [Paperno 1994б: 229]. И. А. Паперно может убедительно доказать это относительно О. Э. Мандельштама [Paperno 1994в: 300–305].

первым случаем трансмедиального оживления. Стремления к реституции воплощаемого ядра иконы, находящие свое отражение скорее в текстуальной, нежели в образной коммуникации, датируются в России еще XVI веком. Именно тогда ускоряется распространение иконографических образцов, к которому подтолкнул исихазм. То, что начинается в самой иконографии и усиливается от воздействия выражаемых политических точек зрения (4.6.8.1), вызывает, однако, встречное движение в теоретической рефлексии на иконографию, которое осуществляется в виде двух ступеней: с XVI века (4.6.8.2–4.6.8.3) и — в академическом обличии — в XX веке (4.6.8.4).

4.6.8.1. Триединство, репрезентация власти и ветхозаветные аллегории

Христологический фундамент, который был заложен сторонниками иконопочитания в период иконоборчества, остается обязательным для византийской и славянской иконографии вплоть до XIV века. Только исихазм ставит под вопрос инкарнационные ограничения. Центральной эмблемой этого с богословской точки зрения является сюжет триединства в том виде, в каком он находит свое каноническое воплощение в иконе «Троица» Андрея Рублева [Onasch/Schnieper 2001: 143 илл.]. Все три божественных лица изображены на ней в ангельском обличии. Данную икону можно в этой связи лишь «условно» [Felmy 1990: 76] обосновать с точки зрения воплощения и кенозиса — только через маленькие изобразительные знаки, такие как наклон головы ангела или жертвенная чаша на столе, вокруг которой сгруппированы все три фигуры. Однако изображение мистерии божественного триединства *в целом* уводит далеко от вектора уничижения. К тому же иконопись Рублева удаляется от полихромного платонизма цветовой символики; в то время как верхняя и нижняя одежда на традиционных иконах Христа и Богоматери «нераздельны» и «неслиянны» в халкидонском смысле (4.6.7.1), плавные переходы в пределах одного одеяния у Рублева кажутся однозначно связанными — либо в земном, либо во внеземном смысле.

Поскольку через образное изображение Бога Отца и Святого Духа в фигуре ангела, напоминающей фигуру человека, иконографически изображены ипостаси триединого Бога, которые, согласно христианской космогонии, никогда не станут видимы путем нисхождения на землю, тут оказался запущен процесс разрастания иконических сюжетов, которые постепенно покидают христологический фундамент. Этот процесс усиливается в XVI веке, когда централизованное Московское государство начинает выражать свои властные амбиции также и в иконописи, ср. [Onasch 1992: 142]. Подтверждением этому может служить выдающийся образец — икона размером 396 × 144 см «Благословенно воинство Небесного Царя» (чаще «Церковь воинствующая» / *Ecclesia militans*, около 1560 года) [Onasch/Schnieper 2001: 88 и сл. илл.], где Богоматерь с младенцем оказывается изгнана в круг с обрамлением слева, внутри которого расположен Небесный Иерусалим, в то время как все основное пространство иконы заполняют исторические войска на конях — от Владимира I с Борисом и Глебом к Александру Невскому и Дмитрию Донскому. Прямо за архангелом Михаилом, отделенный от Небесного Иерусалима и от Богоматери с младенцем только этим ангелом, стоит воинственный царь времени создания иконы, Иван IV[373]. Хотя благодаря встроенности в икону Богоматери с младенцем аспект воплощения сохранен, он отодвинут от центра внимания. Вместо вечного спасительного действа Христовой жертвы теперь зачастую генеалогически легитимизируется действующая московская власть, вместе с которой в иконопись входит линейное понятие времени. Параллельно с этим древнерусская государственная эмблема «Спас Нерукотворный» (ср. [Onasch 1992: 142 и сл.; Keghel 2003: 122 илл.]) на знамени Ивана Грозного заменяется святым Георгием и орлом [там же]. Наконец, разрастается материальная роскошь: начиная с XVI века иконы все чаще помещаются в серебряный оклад и даже украшаются драгоценными камнями [Цеханская 1998: 60–65]; тем самым оказываются заслонены кенотическая суровость и материальные ограничения.

---

373 О фигурах правителей и их отношении к кенотической модели см. 5.5.2.

Почти одновременно исихастское размывание христологического фундамента иконографии перекрывается все большим распространением аллегорических сюжетов. Апогеем аллегоризма может считаться четырехчастная икона 1547 года псковской школы в московском Благовещенском соборе [Felmy 2004: 150 илл.]. Среди изобилия изображенных сцен на ней неоднократно встречается Бог Отец, например, слева вверху с надписью: «И почи Бог в день седмый» в форме «О ветхом деньми» (по Дан 7:9; ср. 4.6.8.3). Тем самым для используемых сюжетов реанимирована ветхозаветная риторическая манера речи — и не используется противопоставленная этой манере плоть воплощенного. В этой части иконы также изображен распятый, нагота которого, если бы она не была прикрыта крыльями серафимов, могла бы быть даже названа кенотической. Кенотическая нагота хотя пока и присутствует, но она закрыта.

4.6.8.2. Ренессанс кенозиса в русском иконическом богословии

В той же мере, в какой кенозис оказывается вытеснен из иконографической практики или закрывается в ней, он возвращается в богословско-философский дискурс (см. 4.4), и в том числе непосредственно в дискурс, посвященный иконе[374]. Оригинальная иконическая теория в том виде, в каком она расцветает в России в XVI веке, является симптомом защиты от описанных тенденций в иконографии и отдаления от инкарнационного фундамента. В XVI и XVII веках во все большем количестве появляются «подлинники», призванные закрепить нормы старинных иконописных канонов с помощью правил, потому что обычное воспроизводство больше не функционирует[375]. Эти поначалу, вероятнее всего, чисто практические указания по живописи передавались от одного иконописца к другому. В сознании заинтересованной публики запечатлевается жанр

---

[374] Обзор русской — необязательно касающейся кенозиса — литературы, посвященной иконам, предоставляет антология А. Н. Стрижева [Стрижев 1998].

[375] Иными словами, речь идет о замене культуры правил культурой текста в смысле Лотмана и Успенского [Лотман/Успенский 1971].

справочника по живописи, благодаря указаниям на «Справочник живописи» (Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς)[376] монаха-живописца Дионисия Фурноаграфиота [Schorn 1832] и его публикации [Didron 1845]. В этом справочнике задача нормирования уже выходит за пределы технической сферы живописи и включает этику иконописца[377]. Книги по живописи требуют теперь кенотического не только в сюжетике, но и в поведении иконописца, ср. [Thon 1979: 81].

Московские соборы также уделяют внимание разрастанию иконографических сюжетов и вмешиваются, вводя регламентирование; поначалу определенные сюжеты запрещает Стоглав, затем Московский собор 1666–1667 годов повторяет соответствующие ограничения, см. [Ouspensky 1960: 345–349].

4.6.8.3. Дело Висковатого (1553–1554)

В кулуарах Собора 1553–1554 годов проходит иконико-богословская полемика, в которой кенотическая христология открыто выдвигается как фундамент иконографии, однако сторонник этой позиции, Иван Михайлович Висковатый, дьяк Ивана IV, не имеет успеха[378].

На полях процесса против еретиков Висковатый критикует иконы, появившиеся в Москве после пожара 1547 года, прежде всего в Благовещенском соборе, а там в особенности упомянутую выше четырехчастную икону. Висковатый опирается при этом на православные авторитеты, среди прочего на канон 82 Трулльского собора (см. 3.4.6.)[379], а также на синодик, содержащий анафему

---

[376] Его создание относится к 1730–1734 годам.

[377] Паренетические выкладки такого рода — предположительно добавления Нового времени (тезис Петера Шрайнера, не опубликован), то есть относятся к описанному здесь движению защиты и реституции.

[378] О ходе и реально-историческом контексте процесса Висковатого см. [Андреев Н. 1932; Miller 1981; Граля 1994].

[379] Не все источники, названные Висковатым, на сегодня идентифицированы (см. [Miller 1981: 306]), например Синдикон; понятны ссылки на каноны Вселенских соборов и на «Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина [Бодянский 1858: 5 и сл.].

против иконоборцев, такой как опубликованный в 1893 году Ф. И. Успенским [Синодик 1893: 412–420].

Для вопроса Висковатого о легитимности иконографического отображения важна оппозиция «видимый» или «невидимый». Висковатый концентрирует этот вопрос на изобразимости человеческого естества Христа по контрасту с неизобразимостью Бога Отца Саваофа. При этом он опирается на пророчество Даниила [Бодянский 1858: 3] и происходящее от него изображение «Ветхий деньми» на четырехчастной иконе (см. 4.6.8.1): «Не подобает невидимаго божества и безплотных воображати, как ныне видим на иконе описано Верую в единаго Бога» [Бодянский 1858: 2]. Одновременно Висковатый выдвигает возражение против изображения крыл херувима перед телом Христовым [Бодянский 1858: 7] и изображения Святого Духа как голубя (там же). Невидимое и видимое распределяются у Висковатого соответственно на Ветхий Завет и Новый Завет. Он цитирует (Евр 1:1–14), то место у Павла, где содержится противопоставление многочисленных пророчеств[380] и того единственного, раскрывающего божественную сущность Сына: «...и сын сиание славы и образ состава его...» [Бодянский 1858: 10] (ср. Евр 1:3). Висковатый аргументирует с помощью христологии Логоса[381] и христологических парадоксов: две природы Христа — это «в существе разное, и того созданное и несозданное, видимое и невидимое, страдалное и нестрадалное, описанное и неописанное...» [Бодянский 1858: 4]. Только одна униженная природа Христа достойна образного изображения. Висковатый аргументирует на первый взгляд радикально кенотически:

> Слыха есмя многажды от Латын в розговоре, яко тело Господа нашего Иисуса Христа укрываху Херувими от срамоты. Греки его пишют в портках а он портков не нашивал, и аз того для о то усумневаю, а исповедаю, яко Господь наш

[380] «Многочястне и многообразне древле Бог глаголав отцем пророкы...» [Бодянский 1858: 10] (см. Евр 1:1).

[381] Цитата из (Иоан 1:1) [Бодянский 1858: 8].

> Иисус Христос ради спасениа принял смерть поносную и волею претерпел распятое... [Бодянский 1858: 7 и сл.] (ср. 2.7.2.5).

Однако Висковатый протестует также против натуралистического изображения обезображенного болью тела Христова (скрюченные руки распятого)[382].

Висковатый прежде всего подвергает критике оппозицию христологии воплощения, с одной стороны, и риторичности — с другой, см. [Uffelmann 2007]. В эпицентре его нападок аллегорические изображения Христа. Всего их четыре: 1) Христос в образе Давида, чему нет даже свидетельства от пророков [Бодянский 1858: 7], 2) Христос в доспехах [там же], 3) распятый Христос, покрытый крылами херувимов (ср. [Емченко/Курукин 1985: 73]) и 4) Христос как ангел. Все это Висковатому не нравится, поскольку Христос не может быть изображен «кроме плотскаго смотрения Господня» [Бодянский 1858: 8], ср. [Синодик 1893: 417]. Таким образом, интерес Висковатого — христографический.

Решающей, по его мнению, является действительность вочеловечивания Христа. Возможность изображения гарантирует только «истинное» человеческое тело Христа. Висковатый изобретает для этого отглагольное существительное «плотское образование» [Бодянский 1858: 16], которое только и может сделать возможным «образ»: «образование» тела обеспечивает фундамент для образа. С помощью этимологии Висковатый соединяет человеческую природу Христа с ее живописным изображением. Эта родовая связующая нить, однако, нужна Висковатому только для иконы Христа; только она есть «образованная картина». Только Христова икона причастна к «славе плотскаго образованиа» [там же: 16].

На другой стороне стоит чисто человеческое слово, «славы» пророков [там же: 13]. Если Висковатый использует единственное

---

382 «роукы зжаты» [Бодянский 1858: 7], поскольку в таком случае жертва Христа не смогла искупить падение Адама (см. теорему анакефалойозиса, 3.0.6.). Эта часть аргументации выглядит, таким образом, антикенотично (см. [Карташев 1997, 1: 515 и сл.]).

число от слова «слава» для воплощенного и подразумевает под этим «великолепие» и «величие» (ср. [Срезневский 1989, 3.1: 405]), то множественное число «славы» он использует для человеческой, принципиально многофигурной, риторической похвалы пророками (в значении «мнения» [там же: 404]). В то время как Христос как у истоков «образования» стоит Божественный Логос, у пророков все это человеческие слова.

Бог Отец, которого ни один человек никогда не видел, согласно Висковатому, был законным образом вызван пророками в среде произнесенных и написанных слов («славы»). Но он, говорит Висковатый, позволил себе «особь бы слав не писати...»[383]. Пророки, при их человеческом изображении, несоразмерном божественному, имеют право на свой аллегорический язык. Однако живописное преобразование аллегорической образности в двухмерную картинку недопустимо. Живописать невидимое — это отчаянная затея с целью ложного утверждения подлинности. Тем самым Висковатый подспудно защищает риторику и полемизирует только против ее восприятия как чего-то онтологического, чем ему кажется реалистически-образное[384].

Что касается наглядного изображения воплощенного Слова, то тут Висковатый становится абсолютно нетерпимым. Здесь он выступает против всякой неподлинности в речи, если эта неподлинность не отмечена особо. Особенно отчетливо это становится видно при изображении Христа как Агнца: «...по человеческому образу на иконах Христа отселе в ветхаго место агнца воображати...» [Бодянский 1858: 5]. Вместо ветхозаветного агнца, вместо человеческого риторического искусства речи через событие воплощения нам явлена плотская «истина»: «...неподо-

---

[383] «...писать не иначе как словами...» [Бодянский 1858: 13].

[384] Подобно тому как медиальный аспект в церковнославянской терминологии иконописи выделяется только в ущербной языковой форме, так и риторический момент терминологически почти не фиксируется. Для описанных аллегорий Висковатый использует слово «притчи» — по И. И. Срезневскому это церковнославянский эквивалент термина риторики παραβολή/*similitudo* — «парабола» [Срезневский 1989, 2.1: 1482].

бает почитати образа паче истины...» [там же]. Пророки, однако же, видели «ни существа, но славы» [там же: 7, 16]. По сути своей Висковатый представляет, таким образом, оппозицию метафизики божественного Слова и его кенозиса, который сочетается с реализмом образа, с одной стороны, и тропичности (человеческого) слова, которому не разрешено быть образом, с другой.

4.6.8.4. Академическое сродство кенозиса

Память о Висковатом исчезает из культурного сознания — во всяком случае, как о богослове иконописи и противнике риторики — по меньшей мере до середины XIX века. Только следом за публикацией документов по процессу, сделанной О. М. Бодянским [Бодянский 1858], установилась связь с этими двумя аспектами. Имплицитное противостояние риторике у Висковатого в сочетании с русской неопатристикой XX века приводит к формированию риторико-терминологически фиксированной антириторики.

Г. В. Флоровский прочитывает обращение Висковатого к иконическому богословию Второго Никейского собора и Иоанна Дамаскина как один из моментов в истории непрерывного обновления библейско-святоотеческого наследия, в рамках которого Флоровский понимает и свою собственную роль. Он вписывает иконико-богословскую позицию Висковатого в историческое полотно как консервативный протест — а именно против вторжения риторики в иконографию:

> XVI-ый век был временем перелома в русской иконописи. <...> Смысл этого перелома или сдвига определить не трудно. Это был отрыв от иератического реализма в иконописи и увлечение декоративным символизмом, — вернее, аллегоризмом. <...> Это решительное преобладание «символизма» означало распад иконного письма. Икона становится слишком литературной, начинает изображать скорее идеи, чем лики; самая религиозная идея слишком часто тонет, теряется и расплывается в художественной хитрости и узорочьи форм [Флоровский 1937: 27].

Следуя за Флоровским и опираясь на его авторитет, выступлением Висковатого в 1553–1554 годах занялся также и Л. А. Успенский, которого можно охарактеризовать как сторонника неопатристики в обновлении иконического богословия[385]. У Успенского иконическое богословие также построено на христологическом фундаменте; он, приступая к ответу на вопрос о «Смысле и содержании иконы», сразу обращается к кенозису и к (Флп 2:6 и сл.) [Ouspensky 1960: 134]. Развивая дальше антириторику Висковатого и Флоровского («аллегоричность» [там же: 291]), Успенский использует канон 82 Трулльского собора с его проториторическим языком: собор «...запретил замену личного образа символическим» [там же: 284] (ср. 3.4.6).

Симпатия к иконическому богословию воплощения по Висковатому имеет свои последствия для разработки именно кенотической основы иконы: так, каталог выставки «Христос в русском искусстве с XV по XX век» (*Cristo nell'arte Russa dal XV al XX sec.* [Cristo 2000]) открывается коротким вступлением Т. Шпидлика «Лик Христа на русских иконах» (*Il volto di Cristo sulle icone russe*), первой части которого предпослан подзаголовок «Кенотический Христос» (*Cristo kenotico*) [Špidlík 2000: XIV].

4.6.9. Кенотические наглядные изображения за пределами иконического канона

В иконографической практике после поражения Висковатого столь же мало вспоминали, что она базируется исключительно на кенотико-инкарнационном фундаменте, сколь интенсивно в XX веке с новой модой на иконы в искусстве, искусствоведении и торговле предметами искусства распространялась настоящая тяга к источникам. Наряду с новыми аллегорическими изобразительными сюжетами и изображением невидимых сущностей Бога Отца и ангелов сохранялся интерес к старым сюжетам, передающим воплощение и страсти Христовы; иконы с кенотико-инкарнационным и с аллегорически-умозрительным содержанием и сегодня сосуществуют рядом. Хотя в официальной культуре в почете помпезные, победные сюжеты, как и в XIX и XX веках

---

[385] Ср. «патристическое основание иконы» [Ouspensky 1960: 290].

(см. два этапа строительства Храма Христа Спасителя в Москве: в 1839–1883 годах, и затем — после его сноса в 1930-е — в 1995–1999 годах), кенотические изобразительные образцы, зачастую развивающиеся параллельно с официальными изобразительными формами иконы и церковной росписи, встречаются в фольклорных и художественных изображениях Христа.

4.6.9.1. Сродство кенозиса с народной скульптурой

Более интенсивно, чем сама икона[386], развивались художественные изображения, отвечавшие неофициальным кенотическим устремлениям, которые с самого начала были маргинализированы, например скульптура. Сюда относятся деревянные скульптурные изображения «Христос в темнице» с жестами печали и следами бичевания, которые были популярны прежде всего в лесных регионах России [Цеханская 1998: 89–93][387]. Хотя скульптуры такого рода не особо опасны для целей христианизации[388], они несли отличную от официальной христологию — а именно кенотическую. Такого рода деревянные скульптуры представляются глобальной метафорой воплощения, задуманной как горестное заключение в темницу Логоса в земном теле.

Неофициальные формы презентации, такие как рельефы по дереву, вроде рельефа с изображением распятия[389] или медальонов со сценой бичевания[390], гораздо более жестоки в своем нату-

[386] Антиофициальные устремления проявлялись относительно икон лишь пунктирно, да и то заметны они только опытному и заинтересованному взгляду; Онаш любит находить на иконах юморески, то есть нотки народной иронии, направленные против исихастской суровости, которые с помощью иронии низводят изображение с «“высоты падения” <...> драматического напряжения аскетического отказа к расслаблению в жизненной повседневности» [Onasch 1968: 43].

[387] См. три примера из XVIII века в [Cristo 2000: 232–234 илл.].

[388] «...натурально-религиозные излишества христианства находили здесь свое, может быть, самое яркое выражение» [Holm 2003a: 72].

[389] Скажем, рельеф второй половины XVII века [Cristo 2000: 257 илл.] или XVIII века в комбинации с символами мученичества, как это использовалось только у староверов [Steiner 2005: 256].

[390] Пример середины XVIII века показан в каталоге [Cristo 2000: 243].

рализме, чем официальные иконы. Однако ограничение на скульптуру действует еще долго; в русском изобразительном искусстве встречается совсем мало скульптур Христа, таких как закованный «Христос перед судом народа» М. М. Антокольского (1874–1878) [Cristo 2000: 231 илл.].

4.6.9.2. «Светская» живопись

Если скульптура оставалась на периферии, то живопись Нового времени создает еще одно направление наряду с церковной иконописью, не являясь при этом дополнением официального сакрального искусства; именно в сфере образа Христа пересечения значительны. В западном сакральном искусстве переходы скорее плавные; хотя в иконе и присутствует четкий исключающий критерий из-за анахронистической техники живописи, но разграничительную линию заслоняет религиозная рецепция отдельных светских полотен, таких как «Явление Христа народу» А. А. Иванова (1836–1855) [Cristo 2000: 114 и сл. илл.][391]. Советская канонизация той ветви русского изобразительного искусства, которая меньше была связана с религиозными сюжетами, заставила забыть, сколь широк был диапазон картин на эту тематику до 1917 года; выставка «Христос в русском искусстве с XV по XX век» (*Cristo nell' arte russa dal XV al XX sec.*) [Cristo 2000] помогла вновь осознать это.

Иванова в сюжете Богоявления в меньшей степени интересует контекст крещения в Иордане, или Христос сам по себе [Бухарев 1991: 97], чем его становление видимым перед собранием людей на переднем плане. Именно в этом смысле следует читать *dativus commodi* в названии — как «становление видимым народу» (см. Иоан 1:29–34)[392]. Христос у Иванова, как замечает Бухарев, изо-

---

[391] Предлагаемое Бельтлингом противопоставление художественного и культового образов [Belting 1990], возможно, очень метко, исходя из прагматики преддверия модерна, — но в эпоху модерна оно становится проблематичным.

[392] Те почти 20 лет, которые Иванов проработал над этой картиной, следует понимать как аскетическое упражнение — кенозис производительности художника, служащего тому единственному сюжету, который только и может разрабатывать сакральное искусство — обретение видимости божественно-

бражен в виде самой маленькой фигуры, «в самом кротком и смиренном виде» [Бухарев 1991: 112]. Положение «между крестом и копьем, а именно между крестообразной палкой Иоанна и острием копья римского пехотинца» [Blochel 2004: 125] указывает к тому же на жертвенную смерть Христа.

Если русская живопись в XIX и XX веках берется за иконический сюжет, то можно разграничить два направления — пронизанное духовностью, оперирующее эфирными красками (например, М. В. Нестеров, «Моление о чаше»; между 1898 и 1900 годами [Cristo 2000: 212 илл.]), и другое — «сакраментально-реалистическое» (термин Х. Шли [Schlie 2002]), при котором ставится задача подчеркнуть страдания Христа — как физические, так и психические.

Что касается физического аспекта, то тут наиболее характерен Н. Н. Ге. Его эскизы 1894 года к сцене распятия показывают распятого в позе сильных мук и с искаженным болью лицом [Cristo 2000: 259 илл.]. О. Я. Рабин в 2000 году сочетает изображение изможденного распятого с издевательским титулом «Царь Иудейский» на фоне печального пейзажа с железнодорожным переездом и сворой собак [там же: 479 илл.] — и тем самым оказывается отмечен плавный переход от физического и психического унижения к экономическому бедствию.

Обстановка пустыни — еще один способ метонимического изображения внутреннего предвидения страстей Христовых, как это показывает И. Н. Крамской в своем полотне 1872 года «Христос в пустыне». Вновь и вновь художников XIX века занимает отчаяние Христа в Гефсиманском саду: Н. П. Шаховской изображает Христа на коленях с отчаянием на лице (б. г.) [там же: 213 илл.], Ф. А. Бруни — стоящим на коленях и с мольбой взирающим вверх, где проступает призрак чаши[393]. В. Г. Перов даже

го в человеке. Этика подготовки к сакральному труду описана Гоголем в «Портрете» (1835–1842). Тот факт, что Гоголь при этом имел в виду Иванова, не вызывает сомнений у исследователей; см. об этом [Машковцев 1936; Amberg 1986: 157; Uffelmann 2014].

[393] Датируется периодом между 1834 и 1836 годами [Cristo 2000: 215 илл.].

изображает Христа распростертым в молитве[394]. Социальную покинутость Христа учениками Ге показывает уже при входе в Гефсиманский сад, когда Христос отстает от группы людей (1889) [там же: 216 и сл. илл.]. Наконец, излюбленный сюжет — это «Бегство в Египет», например, у А. Е. Егорова (1820) или Н. А. Кошелева (1890) [там же: 94 илл.]. А. М. Гуревич пишет в 1986 году под таким библейским названием картину, где на фоне индустриального ландшафта изображены несчастный нагой мальчик, лагерный заключенный и девочка на осле [Cristo 2000: 98 илл.].

4.6.9.3. Фотография и кино

С начала XX века дистанция по отношению к иконописным методам благодаря техническим средствам оказывается еще более четко маркированной. В сюжетах о Христе функция фото и кино как способа удостоверения переворачивается; в этом трансисторическом процессе перебрасывания мостов она точно действует не как *vera ikon* (см. 3.4.3.1), а как дистанцирующее — или нивелирующее историческое время — средство коммуникации. Если в иконографический сюжет встраиваются живые люди, эти средства коммуникации комбинируют тело и образ. Через это обращение к «настоящим людям» «христианская фотография» тяготеет к кенотическим мотивам (в каталоге Н. Н. Перес «Тело Христово» (*Corpus Christi*) вряд ли найдутся изображения возвышения[395]). Официальная советская фотография открыто исключала сюжеты, явно связанные с Христом; что касается постсоветской фотографии, то Христос-алкоголик Б. А. Михайлова подкупает переносом социального и физического унижения в реальность XX века [Perez 2003: 169][396].

---

394 В 1878 году [Cristo 2000: 18 илл.]. О прострации см. 4.5.9.1.

395 А. А. Коэн показывает человека в образе Христа по образцу византийской иконы Вседержителя [Perez 2003: 129]. Популярны также гендерные переключения — например, фотографии распятых женщин [там же: 71–75].

396 Об алкоголизме как практике самоуничижения см. 9.

В подавляющем большинстве фотографических сюжетов с Христом подчеркивается их неофициальный статус. Тем больше недоумения вызывает то обстоятельство, что РПЦ, которая начиная с 2003 года одобряла разорение авангардистских выставок концептуального искусства, использовавших религию как повод [Рыклин 2003: 198–203], в 2004 году приветствовала созданный компьютером фотоиконостас [Бондаренко/Худяков/Багдасаров 2004][397]; медиальная несхожесть явно приемлема для официальной церкви только в том случае, если распознана интенция (приписаны благочестивые намерения). Русская рецепция утрированно натуралистичных сцен страданий в фильме Мела Гибсона «Страсти Христовы» (*The Passion of Christ*), несмотря на это, как правило, не менее критична, чем в других странах[398].

Поскольку в русском кинематографе доминирует советский период, напрямую фильмов о Христе у русских режиссеров практически нет. В исследованиях, посвященных фильмам об Иисусе [Kinnard/Davis 1992; Zwick 1997], русский материал отсутствует; разве что М. Тиман упоминает киноинсценировку страстей Христовых русского эмигранта Д. С. Буховецкого 1921 года [Tiemann 2002: 32 и сл.]. Если не принимать во внимание огромное количество кенотических моментов в нехристианском облачении в советских революционных и военных фильмах (см. 7.9.5.1 и 8.8.4), то кинорепрезентация традиционного христианского христоподобия ограничится такими подвергавшимися гонениям исключительными явлениями, как «Андрей Рублев» А. А. Тарковского (1966–1969; об этом см. 5.3.5.1). Только в постсоветское время в распоряжение РПЦ для целей реевангелизации попадают такие электронные СМИ, как радио, телевидение и интернет.

---

397 Также инкриминировавшийся фильму Мела Гибсона утрированный натурализм изображений Христа — в случае В. А. Бондаренко, К. В. Худякова и Р. В. Багдасарова это крупный план съемок кожи фото-Христа [Бондаренко/Худяков/Багдасаров 2004: 140–155] — не оценивается в данном случае как неприличный.

398 Например, [Духанин 2004]; ср. [Schneider 2004; Zwick/Lentes 2004].

4.7. Трансмедиальные и мультимедиальные паренезы

Приведенные жанры и практики паренезы, через которые Христос в России присутствовал и будет присутствовать как ключевой образ, взаимодействуют и образуют сетевую структуру. Внутри этой сети возможны различные соединения. Рассмотрение всех внутренних связей увело бы нас слишком далеко. Поэтому сделаем лишь несколько отдельных замечаний по поводу интер- и трансмедиальных конфигураций образа и текста (4.7.1), а также медиальных узлов и «мультимедийной среды» под названием «литургия» (4.7.2).

4.7.1. Образ и текст

Если рассматривать ситуацию не с инкарнационно-богословской (см. 4.6.8.3), а с коммуникативно-исторической перспективы, то наглядные изображения Христа опираются на словесные источники (Евангелия, легенды и т. д.); итак, если задаться вопросом о примате текста *или* образа, то, хотя с *образно-богословской* точки зрения и следует отдать приоритет образу (по плоти), но с коммуникативно-исторической стороны, напротив, дело, несомненно, обстоит так, что тексты как средство коммуникации прописывают образный канон, просто потому, что — если не учитывать сомнительных метонимий вроде нерукотворных икон или Туринской плащаницы (4.6.3.1), — то нет никаких дошедших до нас наглядных свидетельств о человеке по имени Иисус, так что иконопись не имеет другого выхода, кроме как превращать «литературный диктат» текстов в «образный текст» [Onasch/Schnieper 2001: 103] (ср. 3.4.4.4). Семиотика, соответственно, наделяет икону языковой сущностью и читаемостью [Uspenskij 1976: 11, 53]. Этот примат евангельского слова иконографически олицетворяется через каноническое место икон четырех евангелистов в иконостасе на крылах Царских врат; слово евангелистов считается входным паролем. Также и идентификация лиц, изображенных на иконах, не основывается только на знании иконографических опознавательных признаков, а подтверждается надписями на иконах, см. [Onasch 1968: 191–195].

Слова Евангелий, которые находятся у истоков генезиса иконографических сюжетов, в ранний период истории русской культуры все-таки гораздо реже передавались через письменность как средство коммуникации, чем через чтение во время литургии. Не случайно исследователи икон (скажем, [Onasch/Schnieper 2001: 104 и сл.]) неизменно увязывают иконографические изобразительные образцы с литургическими тропарями, теотокиями и т. п. Насколько глубоко икона может медиально перевыразить даже довольно длинный текст, демонстрирует икона 1550–1560 годов, базирующаяся на акафисте Богородице [Cristo 2000: 58 илл.].

И наоборот, определенные иконографические образцы дают толчок к литургическим песнопениям и молитвам. Среди икон Христа это, например, тропарь «Нерукотворному Образу Господню» [Тропарион 2000: 12] (ср. 4.6.3.1). История передачи этого предполагаемого метонимического следа лика Христа имеет свой собственный памятный день; 16 августа — день памяти «Перенесения из Едессы в Константинополь Нерукотворного Образа (Убруса) Господа Иисуса Христа» [Тропарион 2001: 88]. И у каждой празднуемой в Русской православной церкви иконы Богоматери есть собственные тропари [Тропарион 2000: 36–49].

Наконец, создание и почитание икон нашло свой трансмедиальный отпечаток в художественной литературе, например, у Н. С. Лескова в «Запечатленном ангеле» (1873)[399]. Н. В. Гоголь в повести «Портрет» привязывает подражательно-паренетический порыв к смиренному поведению и аскетической подготовке иконописца (см. 5.3.7.1).

4.7.2 Литургия как горяче-холодное средство коммуникации

Как мы уже видели, рассматривая интермедиальную связь слова и образа, литургия играет в традиционной русской культуре роль узла в интермедиальной ткани. Она обращается ко всем чувствам участников богослужения — к зрению (иконостас), слуху (молитвы и песнопения), обонянию (дым ладана), осязанию

---

[399] Подробнее по поводу иконы и вымысла см. [Martini-Wonde 1988].

(установление свечей), вкусу (причастие) и, наконец, к телесному самоощущению (поклон, долгое стояние).

С сегодняшней точки зрения герменевтическую мощь мультисенсорного облика православной литургии в медийно скудном крестьянском обществе старой России, каким это общество представало в провинции вплоть до XX века, нельзя недооценивать[400]. Выдающееся положение этой интермедиальной инсценировки ни в коей мере нельзя сравнивать с закаленной туризмом и притупившейся теле-социализированной мультифренией сегодняшних посетителей православной литургии. Церковь (наряду с праздником) на протяжении почти тысячелетия истории русской культуры создавала пространство богатейшего опыта:

> ...религиозный пыл, тоска по блеску свечей и сияющим иконам как желанной передышке в жизни, отмеченной трудами и обыденностью, и прежде всего ожидание пасхальной литургии как апогея церковного года и завершения темного зимнего времени — они, конечно, еще в XV столетии сформировали представления и ожидания многих людей в деревне [Goehrke 2003: 195].

В прежней крестьянской России почти исключительно литургия несла смысл и даже информацию, которая воспаряла над буднями: «Литургия, по сути, является центральным проводником смысла в русском дореволюционном сознании» [Ugolnik 1990: 136]. Статус литургии сегодня можно адекватно оценить только в том случае, если собрать воедино все медиальные эффекты от газет, радио, телевидения, интернета и торгово-развлекательных центров.

Есть существенное различие: литургия, несмотря на мультисенсорное воздействие на реципиента, не является «горячим» коммуникативным средством в терминологии М. Маклюэна[401],

---

[400] Но ведь и хорошего может быть избыток; например, благодаря многогласию XVII века способность одновременного восприятия разных частей литургии у пришедших на богослужение оказывалась перегружена (см. 4.5.2.1).

[401] По определению Маклюэна: «Горячие средства характеризуются, стало быть, низкой степенью участия аудитории...» [Маклюэн 2003: 27].

потому что она не гарантирует беспрепятственного доступа к сакральному языку, а абстрактная догматическая терминология не обеспечивает беспрепятственного понимания. Но труднопонимаемое представляет собой лазейку для приписывания свойств мистерии (ср. 4.6.6.3). На основании этой комбинации мультисенсорного воздействия при осложненном понимании и внушаемой мистерии литургию можно было бы назвать «холодно-горячим» средством коммуникации.

4.7.3. От мультимедийности к персональной модели

Поскольку коммуникативное средство воздействует мультисенсорно, но для среднего реципиента существенная доля остается семантически недоступной, паренеза не может непосредственно пробиться к управлению поведением общины, хотя элитарные наблюдатели, такие как священнослужители и исследователи литургии, и потрудились с пафосом провозгласить «богословие литургического опыта» (см. 4.5.1). Христос как образец, который согласно (Флп 2:5) должен быть предметом подражания, через прием осложнения православной литургии обретает такое облачение, что потребуются основательные мосты для связи с повседневной практикой.

Медиальная пропасть такого рода, отделяющая от практического поведения, касается в той или иной мере всех описанных в этой главе репрезентаций образа Христа — будь то тексты, изображения или же литургические инсценировки. Единственная среда, которая способна подхватить паренетические эффекты без необходимости их трансмедиального перевода, это персональный пример; у живущего человека можно позаимствовать пример, который получил свою предварительную форму в той же среде (в человеческом поведении) и может быть откопирован изомедиально. Но тогда это уже не сам Христос и не его метонимии, которые становятся паренетически действенными, а особая форма метафор Христа, человеческие подражатели Христа, которым приписывается христоподобие.

5. Христоподобие в России — (пост)христианские модели поведения

> Казалось бы, отличие между верующим, перед которым открыт путь, и неверующим, который прах и лопух, должно быть гораздо больше, чем между человеком и амебой, но ведь на самом деле разница микроскопическая...
>
> *[Ерофеев 1992: 160]*[1]

5.0. Христоподобие[2]

5.0.1. Как измеряются паренетические эффекты?

Где то мерило, которое показывает, происходят ли фактический эффект от прямых и косвенных актов призыва к подражанию Христу, описанных в главе четвертой? Первый — правда, циркулярный — аргумент заключается в том, что массовое воспроизводство эксплицитных и имплицитных паренетических актов как таковых само по себе доказывает их мнемоническую успешность. Однако место, в котором должны воплощаться паренетические акты, это человеческие процессы принятия решений (которые могут протекать также и неосознанно). Но культурологии не дано заглянуть в эти процессы принятия решений;

---

1 По поводу мотива лопуха с намеком на Тургенева и Чернышевского см. 6.5.2.

2 Вместо преимущественно францисканской речи о *conformitas Christo* здесь отдается предпочтение конфессионально более нейтральному понятию христоподобия (о перекрытии понятия *imitatio* понятием *conformitas* см. [Bergmann 1985: 45]).

принятые решения она может считывать только по эффектам, транслируемым наружу, или по припискам снаружи. Следовательно, единственным ощутимым критерием успеха паренетического акта является практика человеческих действий. Поэтому культурологическая реконструкция успешных паренетических актов должна иметь «материалистический» фокус (см. 1.4.4): то, что творится у человека внутри, оценке не подлежит; значимы только действия (в том числе речевые).

Придать этому убедительность может умственный эксперимент. Предположим, что одна из центральных кристаллизирующих фигур кенотического габитуса в русской истории культуры осуществляла свое образцовое поведение в следовании уничижению Христа, смирении, страдании и т. п. *не по внутреннему убеждению*; представим, что один из величайших аскетов, монахов, страстотерпцев или мучеников, которых почитает РПЦ, «в действительности» только симулировал, и при этом «по сути» преследовал совсем иные цели, нежели цель подражать Христу... Что изменилось бы в *эффекте* для культурной памяти и исходящей из такого образца паренезы, важной для подражания его подражанию, если бы отсутствовали документы, подтверждающие противоположную мотивацию? Ничего; даже неискреннее подражание Христу может побудить к новому подражанию.

На основании этих теоретических соображений можно создать сжатую реконструкцию паренетических *эффектов* на внешне-коммуникативном аспекте персональных моделей — будь то социальные типажи или индивидуумы[3], исторические личности или вымышленные фигуры, действующие на основе христианской мотивации, или же узурпаторы христоподобного поведения,

---

[3] Когда описанные в главе четвертой паренетические акты повторяли одни и те же образцы, описание спектра паренетических жанров можно было в какой-то мере считать исчерпывающим. Как только речь заходила об отдельных феноменах, скажем, в литературе или религиозной философии (4.3.9 и 4.4.4), критерии отбора неизбежно становились выше. То же касается персональных моделей; вследствие этого социальные институции можно впоследствии обсудить подробнее, чем индивидуумов — будь то исторических или вымышленных.

преследующие другие цели. До какой степени можно использовать тезис А. А. Григорьева о «смиренном типе» в русской литературе эпохи романтизма (например, Белкин у А. С. Пушкина, см. [Григорьев 1990, 2: 71]) для описания общей литературной персонажной модели? И в какой степени кроется за ним количественно доминирующий социальный типаж, или в какой мере в его порождении могут участвовать такие процессы литературного моделирования?

5.0.2. Однократность, повторение и длительность

В состоявшихся христианских культурах новорожденных, по существующим правилам, крестят «во имя Христа». Однако крещение (в особенности если крестят новорожденных, которые впоследствии не смогут об этом вспомнить) не является настолько ультимативным перформативным актом, чтобы не нуждаться потом в повторном подтверждении (см. 7.4.4.2). Вся система православной литургии с ее воздействием на повседневную жизнь членов общины (4.5) нацелена на то, чтобы миллионы раз воспроизводить такие повторные подтверждения.

Однократность провозглашения себя верующим во Христа и «принятие на себя» его креста сама по себе нуждается в повторении даже тогда, когда речь идет о мученичестве. Если мученик способен действовать по возможности также и перлокуционно на основании однократного заявления о приверженности вере (и после этого его истязают, и он принимает мученическую смерть), то приходится отдавать дань его памяти, чтобы его мученичество в культурной памяти стало примером для других. И здесь также церковь руководит повторным подтверждением — прежде всего с помощью святцев (4.6.6.2).

Поскольку парадокс необходимости итерации касается даже однократного акта «уподобления Христу» в начале и в конце жизни, неразрывно связанной с Христом, необходимость повторения в течение жизни становится еще более насущной. Возобновление связей с Христом в максимальном своем воплощении заменяет все прочие реалии жизни: в монастырской кеновии каждый день, начиная с вечери и до службы «девятого часа»,

происходят девять литургических подтверждений связи с Христом (см. 4.5.6); исихастская Иисусова молитва неотделима от той нормативной предпосылки, чтобы каждую секунду, пока человек бодрствует, предоставлять место Христу в собственных мыслях. Возможно ли последнее — большой вопрос, и даже ритм монастырских богослужений может быть реализован лишь немногими, потому что иначе рухнула бы мировая экономика. Поскольку непрерывное повторение представляет собой предельную величину, христианская культура развивает не только итеративные, но и дуративные семиотические практики. В качестве таковых используется то, что человек на себя надевает (нагрудные кресты, монашеские одеяния), а также его позы (см. 4.5.9).

Социологическое понятие «габитус» располагается между итеративными и дуративными формами. К габитусу лица или группы относятся как устойчивые воплощения, такие как одежда и позы, так и повторяющиеся формы коммуникации, жесты и прочее. Православная заповедь ортопраксии касается не только участия в богослужении, но и вбирает в себя будни, то, что повторяется в повседневной жизни (4.5.7). В такой культуре, как русская, которая лишь в поздний период стала сопровождаться сплошной грамотностью, учитывая, что теоретическое богословие до XIX века было в ней лишь слабо представлено (4.1.4), культурообразующее значение габитуса было, по-видимому, еще более определяющим.

Через габитус представитель определенной модели поведения *сигнализирует* о принадлежности к своей группе; его габитус вступает в отношения обмена с габитусами других членов группы (см. 3.2.5) — внутри семьи, близкой социальной среды, а также шире региональных масштабов — через примыкание к определенным образцам поведения. Сильнее, чем в малых локальных группах, этот габитус проявляется через норму самоуничижения Христа в надрегиональных социальных типажах, причем как в официально-институционализированных (монашество; 5.3), так и в антиофициальных; последнее касается юродивых — как политических, так и церковных изгоев (5.4.3–5.4.4), или — конспиративно — становящихся изгоями по соб-

ственной воле (5.5.4–5.5.5). Согласно определенному хронотопу (см. [Бахтин 1975]) определяли себя паломники, странники, нищие, изгнанники и ссыльные (5.4.2–5.4.3). Единственной всеобщей категорией христоподобия является габитус страдальца (5.2), который включается во все вышеназванные категории.

5.0.3. Христианские модели, вымышленность и узурпация

Какими бы разнообразными ни были габитусные модели, связываемые с уничижением Христа, общим для них в любом случае является момент итерации и повторяемости. Благодаря этому они могут — в отличие от крещения и мученичества — порождать в своем окружении значительно более сильные эффекты выработки навыка, ибо повторение есть наиболее успешный метод обучения (а также основополагающий с эстетической точки зрения). Мнемоническая сила личного впечатления/примера, фигуры (ср. также 3.1), все вновь и вновь возникающей перед глазами, таким образом, больше, чем при однократных действиях — пусть даже это драматические жертвенные действия. Поскольку компетенция восприятия одного человека другим выражена отчетливее, чем восприятие человеком других источников информации (изображений и символов, не говоря уже о текстах и теоремах), то габитус подражателя Христа в паренетическом аспекте следования, по-видимому, эффективнее, чем все прочие жанры и практики паренезы[4]. Все габитусы христоподобия воплощают образ Иисуса Христа — тем или иным способом, с помощью собственного тела, — делают отсутствующего (после исчезновения тела / воскресения) Христа вновь метафорически присутствующим. Все они суть порождения Христа, которые своим появлением воссоздают образ Христа (см. 3.1.9); без этих метафорических воплощений и их текстовых, литургических и образных репрезентаций (4) и «сам Христос» в рамках русской культуры не был бы воплотившейся фигурой.

---

[4] Приоритет устного представления по отношению к прагматике древнерусской письменности (см. 4.3), таким образом, опять физиологизирован сильнее — в телесности личного примера.

Если же направить взгляд также и на литературных персонажей, то за этим в меньшей степени скрывается кредо референциальной интерпретации литературы (реальные лица оказываются важнее фикциональных персонажей, а те — важнее нарративных структур[5]), чем познание психологии восприятия: примененительно к лицам смыслы любого рода наглядно подаются и персонифицируются лучше всего. Кенотическое «послание Христово» мнемонически воздействует сильнее всего там, где оно передается через человеческое христоподобие[6].

Учитывая разнообразие социальных регистров, основывающихся на намерениях христоподобия, или тех, которым (частично) приписывается христоподобие, привлечение литературных текстов может быть здесь только сугубо выборочным[7]. Впрочем, имеется русский автор, который представляет собой нечто вроде «привилегированного поставщика», и он будет нашим постоянным спутником в этой главе: это Ф. М. Достоевский.

Персональные модели, выстраивающиеся по образцу самоуничижения Христа, встречаются теперь не только в религиозной

---

5 Сфокусированность на лицах и персонажах коренится в понимании примата мнемотехнического, примата личностных моделей — равноправных с нарративными образцами — в противоположность абстрактным концепциям. Но это не означает никакой антиформалистически-антиструктуралистской реабилитации литературных персонажей (как у [Kasperski/Pawłowska-Jądrzyk 1998]) в противоположность структуралистскому принципу иерархической подчиненности персонажей элементарной нарративной последовательности (например, [Bremond 1964; Пропп 1998]).

6 С. Н. Булгаков защищает культ святых именно из этой когнитивной перспективы: «Напротив, отрицающие его [этот культ] терпят большой духовный ущерб, и хотя остаются со Христом, однако повреждаются в своем отношении к нему. Они обрекаются на духовную безродность, остаются без духовного рода и племени, без отцов и братьев во Христе. Они одиноко, и каждый за себя, не зная и не ища для себя примера и ободрения, проходят путь своего спасения. Конечно, фактически и здесь это не выполняется так последовательно, и святые Церкви здесь заменяются авторитетом и примером своих первоучителей, хотя бы апостолов. Но от них только учатся...» [Булгаков С. 1989: 266].

7 В главах 6–10 это будет выборочно, но подробно обсуждаться на материале текстов с неочевидным христианским содержанием.

практике и в их «переводе» на язык художественной литературы (перевод 1), но и сама литература вызывает к жизни новые концепции персонажей, которым, согласно церковному канону (святости, см. 5.0.4–5.0.5), христоподобие не присуще. С социальными моделями также происходят творческие преобразования и меняется их среда: так, христианская кенотическая модель габитуса «переводится», в конце концов, в кенотическую модель габитуса вне христианства (во всяком случае, по своей интенции). Христологические структуры (такие как переоценка, парадокс, модель Х, см. 2–3) продолжают существовать за пределами христианской мотивации. Структуры такого рода — в зависимости от угла зрения — «переводятся» во внехристианские контексты (перевод 2), или же, соответственно, их можно, в рамках двойного прочтения, в дальнейшем воспринимать также и в христологическом направлении (ср. 5.7–5.8).

5.0.4. Спектр святости и культурная память

Идеальный случай христоподобия — в любом случае из церковной перспективы — представляет собой святость[8]. Однако эпитет «святой» не приписан ни к какой однородной группе. У истоков использования этого понятия в христианстве коллективная категория ἅγιοι (святые) охватывала всю общину и описывала норму восприятия образа мысли Христа в святой с точки зрения морали жизни (Еф 1:4; 5:1; Флп 2:5 и пр.) [Beinert 1983: 31], ср. также [Hannick 1985б: 660; Kieckhefer 1990: 2 и сл.]. Однако вскоре святость начали приписывать отдельным людям, чтобы выделить особое поведение. Типичный спектр святых простирается в таком случае от апостола и мученика, включая их редуцированные варианты — не-страдающего верующего и не отчетливо приверженного христианской вере страдальца (5.2), вплоть до встречной модели

---

8 Святость здесь рассматривается исключительно как историческое причисление к социальным типам и исходя из их культурно-мнемонических эффектов (ср. [Colpe 1990: 65]), не как религиозно-психологическая величина [Otto R. 1958]. Согласно словарю Ю. С. Степанова, в русском языковом обиходе употребления слова «святой» существует заостренность на личностях [Степанов 2001: 854] вместо герменевтической категории.

внеземной чистоты, дарованной еще на земле (а не только в момент смерти) — ангелоподобия, практически воплощаемого в аскетах и непорочных девах, см. [Hausberger 1985: 648–650].

Святостью наделяются как официальные церковные деятели (священники, иерархи и монахи; 5.3), так и внецерковные авторитеты (равноапостольные князья, такие как Владимир Великий, победители — такие как Александр Невский (5.5.2.3), и страстотерпцы, такие как Борис и Глеб (5.2.2). Однако, поскольку процесс канонизации в РПЦ протекает с меньшим количеством формальностей, чем в католической церкви, и сильнее поддерживается снизу, то есть, по крайней мере во многих случаях, подхватывает уже существующее народное почитание[9], носители отчетливо антиофициальных проявлений, такие как юродивые, посмертно могут получить эпитет святости (5.4.1).

Русская история канонизаций начинается в 1071 году со страстотерпцев Бориса и Глеба, и в связи с этим в историографии культуры именно этой категории придается особый статус (см. 1.1.4). Причисление к лику святых не представляет собой в русской истории непрерывный процесс. За двумя исключениями — в 1547–1549 годах и в 2000 году, когда церковные соборы и, соответственно, Архиерейский собор РПЦ предприняли канонизацию 39 и, соответственно, 1154 святых [Thon 2000: 9], на протяжении длительных периодов времени осуществлялись только разрозненные канонизации. По подсчетам Е. Е. Голубинского, с 1072 по 1547 год это составило 67 случаев. До 1721 года Российская православная церковь причислила к лику святых еще 146 человек, до 1903 года — еще 380 (данные по [Голубинский 1903]). В 1917–1918 годах добавляются еще двое святых, прежде чем наступает вынужденная пауза советского периода, и только в 1988-м вновь канонизируют девять человек. На раннем этапе истории русской культуры канонизация мучеников была редкой; к большому числу случаев гибели за веру в советское время обращается Архиерейский собор 2000 года и среди 1154 новоканонизирован-

---

9 О процедуре канонизации в РПЦ см. [Behr-Sigel 1950: 24–35; Помазанский 1953].

ных причисляет к лику святых 1090 новомучеников, исповедников и подвижников благочестия XX века (см. 5.2.1); в качестве страстотерпца — также последнего царя Николая II (см. 1.1).

Поскольку наделение святостью допускает разнообразие габитусных моделей — в том числе взаимоисключающих, таких как победитель и жертва — сама по себе святость оказывается только статусом (см. 4.3.7.2), однако она не обладает опознаваемым групповым габитусом. Поэтому при последующем обсуждении христоподобных персонажных моделей наделение категорией святости не происходит само по себе; для разнообразных культурных практик, актуальных в соответствующие периоды времени, оно дает меньше, чем для моделирования религиозной истории прошлого. С помощью моделирования прошлого наделение святостью приобретает, так или иначе, действенные мнемонические параметры. Как показывает понятие «канонизация», утвердившееся в России в конце XIX века в качестве сокращенной замены полной формулы «причтение усопших подвижников благочестия к лику святых» (см. [Голубинский 1903: 528–535]), истинным адресатом этого процесса является культурная память; «святой и нерушимой» должна остаться память о святых, индивидуально благодаря дням поминовения в «золотом поясе» святцев [Булгаков С. 1989: 268][10], а коллективно благодаря обширным мнемопрактикам, таким как богослужение в память всех российских святых на Неделю всех святых (воскресенье после Троицы). Там провозглашается разнообразие русских святых:

Стихиры святых 6, глас 3. Самогласны:
Приидите, собори Российстии,
сущия в стране нашей святыя восхвалим:
преподобныя, и иерархи, и князи благоверныя,
мученики и священномученики,
и Христа ради юродивыя, и жен святых сословие,

---

10 Дни памяти мучеников в византийском контексте называются знаменательным словом μνῆμαι [Hannick 1985б: 660]; регулярные святцы, систематизирующие также и ранние списки, появляются после периода иконоборчества [там же: 662].

вкупе именуемыя и неименуемыя,
сии бо воистинну делы и словесы, и многовидным житием,
и от Бога даровании
соделашася святии... [Неделя 6. г.].

5.0.5. Тенденции русской святости и кенозис

Сколь бы разнообразными ни были типы людей, которым приписывалась и продолжает приписываться святость, столь же неоспоримым является особый статус Христа в структуре святости. Размытый след этой статусности мы видим в лексикализованном эпитете святости: наивысшим титулом среди чинов святости для умершего человека является «преподобный»[11]. Концепция подобия в этом титуле соприкасается с *imitatio Christi*, см. [Kieckhefer 1990: 35 и сл.]. Православие применяет этот термин более решительно, чем западная церковь эпитет «равноапостольный» [Панченко О. 2003][12]. Даже если понятие «преподобный» ассоциируется с учением об уподоблении, удостаивались этого титула не только причисленные к лику святых мученики, то есть функционально подобие не ограничивается, таким образом, подражанием страданиям.

Преференция типов святости из употребления этого эпитета вычитывается с трудом; подобие Христу может обосновываться как уничижением, так и этической чистотой. Соответственно, как мы уже видели (4.4.1.3), спорным в религиозной историографии России является вопрос, выдвигается ли на передний план православием в целом или русской культурой святости в частности модель одухотворения (ангелоподобия) и интеориоризации связи с Христом (Иисусова молитва), или же главным является идеал подражания самоуничижению и страданиям Христа в действии (ср. 1.1.3 и 3.3.3.4).

Как было показано в начале (1.1.4), Г. П. Федотов усматривал в русских святых кенотическую модель в действии, причем разные

---

11 Дословно «максимально подобный». Калька с греч. ὅσιος (см. [Lampe 1961: 976]). Ср. по поводу русского термина [Топоров 1995–1998, 1: 683; 2: 347].

12 В русском контексте слово «равноапостольный» узко ограничено деятелями христианизации, такими как князь Владимир.

социальные типы (монашество, блаженные), с его точки зрения, в момент кенотического подражания Христу переходят один в другой:

> В кротком смирении его [русского святого инока] часто проглядывает юродство. <...> Но в этом уничижении и кротости для него раскрывается, — и здесь самая глубокая печать русской святости, — образ уничиженного Христа [Федотов 1997: 212 и сл.].

Сфера влияния этих базовых компонентов русской святости выходит за пределы церкви: «Этот образ отпечатлелся неизгладимо в мирянской святости...» [Федотов 1997: 213], причем кенотический аспект святости светских лиц приравнивается к «социальному опрощению» [там же].

Оппозиция внутри / снаружи в отношении моделей святости (ср. [Рябинин 2007: 8]) является упрощением. Дело в том, что с ней совершенно не соотносима другая типологизация, предлагающая две конкурирующие модели святых в русской истории — деятельную и созерцательную [Chibarin 1966: 73]. Родство с моделью самоуничижения чаще обнаруживается у святых, которых Хибарин обозначил как «созерцателей»[13]. Кенотические элементы могут встретиться как раз у тех русских святых, которых можно рассматривать как представителей теотической одухотворенности; даже в исихастской «технике исцеления» есть кенотические черты, представленные тишиной, смирением и дистанцией по отношению к официальной церкви. Поскольку «внутреннее» ангельское равенство с трудом поддается обозначению и коммуникации с помощью знаков, зачастую коммуникативную брешь закрывает собой момент уничижения. Ввиду недостаточной возможности интроспекции в истории рецепции русских святых на передний план зачастую выходит кенотический момент, например в литературе (5.3.7.1–5.3.7.2) или в кино.

---

[13] То есть скорее у Нила Сорского, нежели у Иосифа Волоцкого [Chibarin 1966: 73] (см. 5.3.4.1).

В соответствии с кенотическим фокусом структурированы также и святцы, а именно по дню смерти («предстательство») — то есть отталкиваясь от нижней точки земного уничижения — по аналогии с кульминацией самоуничижения Христа в его смерти на кресте (см. 2.7.1.4). Как и крестная смерть Христа, смерть святого переосмысливается как путь к Христу, и в качестве собственно дня рождения (*Dies natalis*) святого упоминается на утрене соответствующего памятного дня.

5.1. Уподобление Христу через наименование

Как показывает эпитет «преподобный» (5.0.5), акты наименования играют для персонального христоподобия архитектоническую роль. Речевые акты участвуют в формировании христоподобия.

5.1.1. Личные имена, содержащие метафору Христа

> Сашка — это было его имя, а Христом прозвали его за кротость.
>
> *[Бабель 2006, 2: 95]*

Прямое уподобление Христу через наименование в русской культуре (в отличие от, скажем, испанской) не встречается — ребенка не называют ни Христом, ни Иисусом[14]. В русских

---

[14] Одной из причин этого может быть православная мистика имен, которая нашла распространение в исихазме и отзвуки которой мы находим в религиозно-философском имяславии еще на пороге XX века, особенно в 1907–1913 годах. Кратиловская связь, усматриваемая в этой традиции между именем и его носителем, накладывает запрет на использование личных имен Христос или Иисус примененительно к кому-либо другому. Упоминание имени Иисуса — особенно в Иисусовой молитве — действует как внутренняя актуализация Христа. Так или иначе, это произнесение, скажем, для Игнатия Брянчанинова [Knechten 2003: 133] и Павла Флоренского относится к «божественному имени» Христа: «Не личность <...> а божественное имя, слово “Иисус” является для Флоренского самой глубокой и самой высокой ценностью христианства» [Boneckaja 1992: 75]. Противоположная позиция

личных именах связь с Христом реализуется только с помощью метафорического переноса[15]: Задача подражания Христу налагается на поименованного/крещеного[16] через подражающего Христу мученика или святого, наполняющих неподвижный круг церковного календаря, который можно привлечь, чтобы выбрать имя для новорожденного[17]. Вне зависимости от того, увязывается ли день рождения с выбором имени конкретного святого или нет, наименование в честь святого согласно церковному календарю налагает на ребенка этическую норму — призыв к *imitatio imitatoris Christi*[18]. Патронат имени святого сопровождает человека от крещения[19] до смерти: святой действует как этический образец смиренного земного габитуса Христа и как заступник, то есть посредник по отношению к возвысившемуся Христу. Как говорится во время отпевания:

> Агнца Божия проповедавше, и заклани бывше яко же агнцы, и к жизни нестареемей, святии, и присносущней преставльшеся, Того прилежно мученицы молите: долгов разрешение нам даровати! [Maltzew 1898: 85].

имеет антропоцентрическое и (имплицитно) кенотическое обоснование: «Противники имяславия, образованное духовенство, рассуждали с рационалистических позиций, подчеркивая земную природу имени Иисус, приравнивая имя Бога к “человеческому слову”, “нарицательному именованию”» [Paperno 1994в: 290].

15 В меньшей степени это касается метонимии Христа в образе Богоматери. Однако к имени Мария или Марья добавляются парономазии Маргарита или Марина, которые в зависимости от ситуации (скажем, в литературе) могут пониматься как производные от имени Мария (см. 10.5.3).

16 О крещении «во Христа» как сораспятии и сопогребении см. 3.3.1.2 и 4.5.10.1.

17 В «Шинели» Гоголя поиск имени в православных святцах пародируется как поиск в перечне нелепых, неупотребительных имен [Гоголь 1937–1952, 3: 142].

18 В ранний период истории христианизации проходит некоторое время, прежде чем окончательно формируется христианский канон святых и их имен. Однако, когда К. Гёрке пишет, что в XII веке давали «исключительно дохристианские имена» [Goehrke 2003: 140], это верно лишь отчасти; дело в том, что, как правило, в ранний период в дополнение к (более употребительным) традиционным дохристианским именам давали христианские — у Бориса и Глеба это были Роман и Давид.

19 Ср. размерные иконы, 4.6.5.3.

Между христоподобием святого и его заступничеством существует связь, необязательно сделанная эксплицитной: успешным заместительное заступничество такого рода может стать посредством сходства жертвы между метафорой Христа и самим Христом.

5.1.2. Монашеские имена

Если говорить о русском личном имени, исключение составляют случаи, когда в этимологии и семантике имени вскрывается указание на кенозис. Иначе обстоит дело с такими монашескими именами, как Тихон. Монашеский постриг понимается как то, что «святой и ангел-хранитель сближаются в служении своему человеку» [Булгаков С. 1989: 275]. В ходе пострижения в монахи цитируется (Флп 2:7), ср. [Федотов 1996–2013, 10: 122]. При этом происходит смена имени, которая, между прочим, осложняет идентификацию монахов как исторических лиц, поскольку монах в течение своей жизни может именоваться, кроме своего мирского имени, — в соответствии с тремя ступенями пострига (в рясофор, мантию и схиму; см. 5.3.3) — еще тремя опять-таки различными именами. Поскольку определенные монашеские имена, такие, как Макарий, обладают к тому же особенной популярностью, приходится добавлять в замену отброшенных мирских имен и с целью привязки к месту (к епархии, монастырю, скиту) дополнительные атрибуты, чтобы различать отдельных лиц (см. 11). То же, что доставляет беспокойство исторической науке, с точки зрения «христоподобия» в высшей степени желательно: присвоение новых имен на различных ступенях посвящения инсценирует (иногда даже повторно) исчезновение прежней идентичности ради новой (или более высокой) чужой идентичности в качестве подражателя Христу. Отказ (во всяком случае, нормативный) от предшествующей идентичности служит метафорой максимального кенотического самоотречения, смерти за Христа.

5.1.3. Крестьяне-христиане

Подобно тому как монашеские имена призваны буквально стереть персональную идентичность за пределами нормированной связи с Христом, — и некоторые апеллативы нацелены на то,

чтобы заслонить собой индивидуальные черты и сконструировать коллективную идентичность — опираясь на Христа. В эпицентре дискуссий находится нарицательное существительное «крестьянин», которое сегодня означает работника сельского хозяйства, а в древнерусском значило «христианин» и в целом — «человек» [Фасмер 1964–1973, 2: 374 и сл.][20]: заимствование из латинского *christianus*. Повышая ранг обобщения от христианина до человека в целом, древнерусский язык предписывает самоидентификацию каждого отдельного представителя русской христианской культуры с Христом[21].

Эта идентификация не ускользает от внимания дискурса культурно-философского самомоделирования XIX века: Достоевский в своем «Дневнике писателя» обращает внимание на этимологическую связь:

> Пока народ наш хоть только носитель Христа, на него одного и надеется. Он назвал себя крестьянином, то есть христианином, и тут не одно только слово, тут идея на все его будущее [Достоевский 1972–1990, 26: 170].

Превосходя индивидуальное подражание Христу у святых, а также богослужения в память всех русских святых (см. 5.0.4), Достоевский понимает подобие Христу как коллективную категорию. Для него русский народ выступает в целом как «народ богоносец» [Достоевский 1972–1990, 14: 286] (ср. 5.3.7.2)[22]. Как всегда, при обсуждении понятия «народ» возникает вопрос о том, мыслится ли он как социальная или как национальная величина. Н. Городецки, выдвигая свое толкование, считает, что Достоев-

---

[20] В значении «сельскохозяйственный работник» слово «крестьянин» утверждается в конце XIV века (ср. [Goehrke 2003: 192]).

[21] Также и слово «крест» (но не корень «-крес-», а также производное от него «воскресение») происходит от имени Христа и от *christianus* [Фасмер 1964–1973, 2: 373 и сл.], хотя и эти понятия по причине звукового сходства и семантической смежности иногда воспринимаются как взаимосвязанные. См., например, [Синявский 1991: 172].

[22] По поводу экклезиологической категории соборности см. 4.4.4.1.

ский распространяет коллективно-кенотический идеал на всю нацию целиком: «Это отождествление крестьянства с видением уничиженного Христа было перенесено на остальную часть нации» [Gorodetzky 1938: 8]. Тем самым наднациональный аспект синекдохи о народе Христовом сужается в направлении националистической эксклюзивности[23].

У Л. Н. Толстого категория народа, наоборот, отчетливо ориентирована на крестьянское сословие — и направлена против высокомерия интеллектуалов. Им не худо было бы поучиться у крестьян, провозглашает он в своей работе «Кому у кого учиться писать, крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят?» (1862).

Между социальным смирением Толстого и националистическим угаром промежуточную позицию занимает М. В. Нестеров, который на своем полотне «Святая Русь» (1905 [Cristo 2000: 464 и сл. илл.]) показывает единство социальных сословий — так или иначе, в позе спокойного единства; кенотической составляющей здесь не видно[24].

5.1.4. Рабы Христовы

Теснейшую кенотическую связь обнаруживает антономасия «δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ» («раб Иисуса Христа»; Рим 1:1; ср. 3.3.4), которая метонимически связывает «фигуру раба» униженного

---

23 Национальное сужение заложено в православных национальных церквах, которые провозглашают определенную культуру и определенное пространство как свое («каноническую территорию»), в гораздо большей мере, нежели в католической церкви, которая мыслит себя сильнее как сверхнаднациональную под началом Римского престола. Филарет в своем катехизисе, напротив, подчеркивает: «...Он [Христос] пришел на землю не для одного какого-либо народа и не для некоторых людей, но для всех нас, людей, вообще» (§ 152 [Филарет 2002: 56]).

24 К тому же существовало распространенное толкование этой картины как обозначения пропасти между Христом и русскими персонажами [Русакова 1990: 17], согласно которому эта попытка изображения «явления Христа русскому народу» (то есть национального перевода сюжета всеобщей теофании, изображенной А. А. Ивановым) провалилась. Ср. [Степанов 2001: 186–188].

воплощением Христа в (Флп 2:7) с каждым подражателем Христу. В сфере русского христианского обихода эта замена имени распространена как минимум настолько же, если не сильнее, чем в других христианских культурах. Еще при крещении эта антономасия употребляется в смысле христоподобного уничижения. «Крещается раб божий…» [Требник 1995: 58]. Она опять возвращается при венчании: «Венчается раб божий… и рабе божией…»[25], и наконец, во время отпевания («…душу раба Твоего/рабы Твоея N. N., от всякия узы разреши и от всякия клятвы свободи…» [Maltzew 1898: 23]) и поминания усопших «О приснопамятнем рабе Божием / приснопамятней рабе Божией…» [там же: 333]. В литургии Иоанна Златоуста так обозначают себя священнослужители (см. 4.5.3.8). В ектениях реципиент в качестве «раба» представляется недостойным того, о чем просит, то есть выступает в качестве одариваемого из милости [Kallis 1989: 68 и сл.] — а именно через жертву Христову.

5.2. Жертва

> Но рыцарство не развилось на духовной почве православия. В мученичестве св. Бориса и св. Глеба нет героизма, преобладает идея жертвы. Подвиг непротивления — русский подвиг. Опрощение и уничижение — русские черты.
>
> *[Бердяев 1946: 9]*

Жертва Христа считается следствием его добровольного самоуничижения (2.6.1.4). Жертвенная позиция в этой коллизии указывает на языческие практики человеческих жертвоприношений, или, по Р. Жирару, свидетельствует об их устранении и преодолении (3.0.4). С точки зрения актантов жертва Христа состоит в обретении пассивного состояния (смирение); в качестве патиенса Иисус испытывает на себе поругание, пытки и убийство.

---

[25] И наоборот: «Венчается раба божия… рабу божию…» [Требник 1995: 120].

Подражание Христу оформляется в ранний период, с одной стороны, метонимически, из прагматики следования, в духовном плане — в перенесении на апостольское служение (например, [PG 39,1829C]; ср. 3.2.6.1 и 5.0.4), с другой же — метафорически, на основе подражания жертве Христа, то есть в аналогичном обретении пассивного состояния и терпения по отношению к унижению и насилию, приходящим к ним извне.

5.2.1. Мученики

Самым близким аналогом обретения Христовой пассивности по отношению к внешнему насилию является испытание такой же мучительной казни на кресте (см. 2.6.1.3). После отмены казни на кресте императором Константином в 315 году этот близкий аналог перестал существовать. Но сам метод казни не играл решающей роли; свидетельство о жертве Христовой могло быть «подтверждено» другими видами смерти (см. Деян 22:20); для жертв преследования христиан в ранний период, которых убивали другими способами, православная церковь использует наименование μεγαλόμαρτυς (великомученик; например, Параскева и Феодор Стратилат). В целом же, когда преследование христиан прекратилось, модель следования мученичеству стала испытывать кризис[26], и в русской церковной истории с 988 по 1917 год мученичество за христианскую веру — скорее редкий случай. Разграничение в терминологии мученичества понятий «священномученик» и «преподобномученик» «...отчетливо демонстрирует интеграцию типа набожности, который в раннем христианстве был самостоятельным, в сословную иерархию <...> церковного общества» [Onasch 1981: 258].

Основополагающая модель мученичества в полном виде запечатлена как образец в православной литургии: «Через смерть, Христову смерть, следуя за страданиями Христовыми, святыми

---

26 Новый подъем приносит иконоборчество, а на периферии православных культур жизнеспособной остается модель мученичества в ходе миссионерской деятельности.

страданиями, все мученики обрели божественную и блаженную жизнь» [Kirchhoff 1940: 105]. В русском православном церковном календаре до XX века поминались почти исключительно греческие мученики. Только к концу века ситуация меняется: жертвами советского режима в массовом порядке стали священники, монахи и верующие РПЦ МП. Архиерейский собор 2000 года в числе 1154 новых святых канонизирует также 1090 новомучеников и исповедников XX века [Thon 2000: 9]. Отдельные новомученики, такие как причисленный к лику святых в 1997 году митрополит Петр (Крутицкий), местоблюститель патриаршего престола, расстрелянный в 1937 году НКВД, немедленно нашли свое место в сборниках житий [Филарет 2000, сентябрь: 440–460]. В воскресенье после 25 января РПЦ теперь поминает «Собор новомучеников и исповедников Российских».

5.2.2. Страстотерпцы

Поскольку ужас от убийства человека переоценивается через присвоение статуса мученика как «богатство» величайшей готовности к исповеданию веры, жертвы убийств являются «бедными родственниками» мучеников, так как у них христианская вера находится в весьма смутном отношении к их статусу жертвы; однако в русском православии они удостаиваются почти уникального почитания[27]. Убитые княжеские сыновья Борис и Глеб (умерли в 1015-м, канонизированы около 1072 года) инициируют появление страстотерпцев как модели святости у истоков истории русской святости (что эксплуатирует Г. П. Федотов, формулируя свой тезис о кенотической модели в истории русской культуры). Попытка внесения в эту генеалогию последнего царя Николая II в 2000 году есть, по-видимому, свидетельство предварительного завершения действия данной модели (см. 1.1). Во всех трех случаях насильственное убийство несомненно, но аспект привер-

---

[27] То обстоятельство, что это — модель не исключительно русская и встречается также в Сербии и Чехии [Obolensky 1974: 403 и сл.], здесь далее рассматриваться не может.

женности христианской вере смутен (Борис и Глеб) либо спорен (Николай II). Тем не менее факт насильственной смерти ассоциируется с жертвенной смертью Христа на кресте в такой мере, что достаточно оказывается отношений подобия между жертвенной позицией Христа и их перенесением страданий: Н. Тумаркин имеет это в виду, когда говорит, что князья-страдальцы умерли «не за Иисуса Христа, но *подобно* Христу — пойдя на мученическую смерть...» [Тумаркин 1997: 17, пер. с анг. С. Сухарева, выделено в ориг.]. Так совершается обмен между атрибутами Христа и страстотерпцев, который выстраивает образы различных страстотерпцев, формируя единый тип:

> ...своеобразное просвечивание Христа сквозь них [страстотерпцев] и определенная интерпретация их смерти через образ страждущего Христа порождает духовное единство различных фигур страстотерпцев [Behr-Sigel 1950: 126].

В 900-летний период между Борисом и Глебом, с одной стороны, и Николаем II — с другой, модель страстотерпничества нашла свое применение по отношению к другим князьям, жизнь и устремления которых существенно отличается от того, что можно интерпретировать как свидетельства жертвы *во имя Христа* — как, например, в случае с канонизированным в 1702 году владимиро-суздальским князем Андреем Боголюбским. В написанной вскоре после его смерти «Повести об убиении Андрея Боголюбского» (между 1174 и 1177 годами) неоднократно затрагивается противоречие между далекой от святости жизнью князя Андрея и причислением его к лику святых как страстотерпца. В повести Андрей, видя приближающихся убийц, говорит:

> «Господи, аще во время живота моего мало и полно труда и злыхъ дѣлъ, но отпущение ми даруи и сподоби мя, господи, недостоинаго прияти конѣцъ сѣи, якоже вси святии, тако и толикы страсти и различныя смерти на правѣдникы находилы суть и *яко* святии пророци и апостоли с мученикы вѣнчашася, по господѣ крови своя прольяша <...> и ѣще

> же и господь нашь Иисусъ Христосъ искупи мира от прельсти дьявола чьстьною кровью своею» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 2: 330, выделено в ориг.][28].

Андрея уподобляет Христу также и повествовательный дискурс: «И свѣщаша убиисство на ночь, якоже Июда на господа» [там же: 328][29]; его насильственная смерть встраивается в генеалогию Бориса и Глеба: «...кровью мученьчскою умывся пригрѣшении своихъ, и со братома своима с Романомъ и съ Давидомъ единодушно ко Христу богу притече» [там же: 336][30]. Особенно продуктивным топос жертвенной смерти становится в отношении князей, гибнущих в XIII веке в ходе борьбы с надвигающимися на Русь монголами (ср. [Behr-Sigel 1950: 47–54; Федотов 1997: 80–88]). Образцом может послужить Михаил Черниговский, убийство которого во время посольства в Золотую Орду в 1246 году подается в «Сказании об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина» (до 1271 года) как осознанный акт страстотерпения «ради Христа»; в уста Михаила вкладываются слова: «Азъ того хощю, еже ми за Христа моего пострадати и за православную вѣру пролияти кровь свою» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 3: 232][31].

Превращение позиции несчастной жертвы в позицию яростного триумфа расцветает в XIX веке пышным цветом: убитый в 1881 году царь Александр II удостоился роскошной церкви

---

28 «Господи, хоть при жизни и сотворил я много грехов и недобрых дел, но прости мне их все, удостой меня, грешного, боже, конец мой принять, как святые принимали его, ибо такие страданья и различные смерти выпадали праведникам; и как святые пророки и апостолы с мучениками получили награду, за господа кровь свою проливая; <...> как и господь наш Иисус Христос спас мир от соблазна дьявольского священною кровью своею» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 2: 331, пер. со сл. В. В. Колесова].

29 «И задумали убийство в ночь, как Иуда на господа» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 2: 329, пер. со сл. В. В. Колесова].

30 «...кровью омыв прегрешенья свои, и с братьей своей, с Романом, с Давыдом, согласно к богу при шел» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 2: 337, пер. со сл. В. В. Колесова].

31 «Я того и хочу, чтобы мне за Христа моего пострадать и за православную веру пролить кровь свою» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 3: 233, пер. со сл. Л. А. Дмитриева].

Спаса-на-Крови. Как относительно Бориса и Глеба, а также Николая II, регулярно применяется эпитет «мученик», собственно говоря, в историческом смысле неподходящий (см. 1.1.4), так и убиенного Александра II в одной из популярных биографий величают царем-мучеником [Тумаркин 1997: 21][32].

5.2.3. Исповедники

Вторую группу «бедных родственников» образуют исповедники. Модель исповедничества дополняет модель страстотерпения; если у страстотерпцев статус жертвы неоспорим, но приверженность вере неясна, то у исповедников именно готовность к жертве за Христа несомненна, но она не достигает своего крайнего следствия — мученической смерти. Причем отсутствие его не вменяется исповеднику в вину, ибо он явно обладал готовностью принести эту обязательную жертву, только его мучители не проявили достаточной последовательности. Понятно, что смерть неизбежно должна быть добавлена извне (см. 4.5.10.2) и тем самым ускользает из рук несостоявшегося мученика.

5.2.4. Страдальцы

Для исповедников, причисленных к лику святых, таким образом, исключается смертельный финал «Христа ради». Тем самым приписанная им святость определяется не через этот экстремальный момент, а через длительное состояние страстотерпения или через постоянную готовность к нему. В качестве провозглашения ультимативного следования в смерти страдание приобретает индексирующий характер: оно в качестве предварительной ступени мученичества во время подражания Христу указывает на жертвенную смерть Христа. Связь осуществляется благодаря метонимическому (страдание — смерть) и метафорическому скачку (подражатель Христу — Христос).

Страдание же есть, в отличие от насильственной смерти, растяжимая категория и одна из базовых составляющих челове-

---

[32] Пикантным фактом истории культуры является то, что христоподобие примеряет на себя целая группа убийц (см. 5.5.5.2).

ческого существования. Оно охватывает как интерсубъектные, понятные виды внешнего, физического страдания, так и доступные для коммуникации лишь в виде намека формы внутреннего, психического восприятия страдания. Хотя речь о страдании исходно является индивидуальной категорией, она тем не менее может быть перенесена также и на коллективное, причем формы коллективного страдания опять-таки находятся в промежуточном положении между объективируемыми временами бедствий (войны, голод и т. п.) и демонстративным переживанием некоего кризиса (предположительно одной из констант психической истории).

5.2.4.1. Комбинаторное свидетельствование подлинности

Хотя индивидуальные психические страдания *in vivo* обладают наиболее сильным эффектом свидетельствования подлинности, психические страдания легче сделать предметом сопереживания с помощью средств художественного вымысла. Для психологического реализма второй половины XIX века категория морально униженного и социально оскорбленного является устойчивой величиной, достаточно вспомнить эмблематичный текст Достоевского «Униженные и оскорбленные» (1861). Наибольший эффект подлинности достигается при комбинировании психических и физических страданий; эта комбинация страданий оборачивается христоподобием, если это предполагается как нечто добровольное и репрезентативное, как в случае князя Мышкина в романе Достоевского «Идиот» (1869), который страдает эпилепсией и которого дразнят «идиотом», но автор торжественно величает его «КНЯЗЬ ХРИСТОС» [Достоевский 1972–1990, 9: 246] (см. 6.9.2).

5.2.4.2. Монгольское иго

Что касается коллективных страданий, то древневосточнославянская историческая литература полна повествований о коллективных фазах страданий («Слово о погибели рускыя земли», между 1238 и 1246 годами; «Повесть о разорении Рязани Батыем», XIII век; ср. 4.3.8.4), которые толкуются как сознательные наказания за недостаточно богоугодную жизнь: «А в ты дни

болѣзнь крестияном...» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 3: 130][33]. Травма монгольского ига превращает эту связь в топос. Христоподобное страдание гасит вину небогоугодной жизни; таким образом, здесь вступает в силу не столько механизм некоего изначально целенаправленного подражания Христу, сколько присвоение смысла задним числом уже случившемуся коллективному страданию, которое затем утоляется с аналогичным жертве Христа обменом (см. 3.0.1). Отчетливее всего заявляет о себе этот образец толкования в ретроспективе XIX века:

> Сакрализация, духовная и одновременно политическая интерпретация православными мыслителями судьбы Руси под татаро-монголами во времена Золотой Орды как невинных страданий народа, страны и церкви, происходила прежде всего в XIX веке. Считалось, что Господь ведет тех, кого любит, по пути страданий как причастных к страданиям. Утверждалось, что «Святая Русь» тогда и пошла своим «крестным путем»... [Laszczak 2002: 260].

5.2.4.3. «Голгофа» XX века

С 1918 года РПЦ, преследуемая советской властью, обращается к топику страдания церкви за Христа и примыкает к прежним фазам коллективного страдания. В «Воззвании священного Собора к православному народу по поводу декрета народных комиссаров о свободе совести» от 27 января 1918 года уже говорится:

> Даже татары больше уважали нашу святую веру, чем наши теперешние законодатели. Доселе Русь называлась Святою, а теперь хотят сделать ее поганою. <...>
>
> Лучше кровь свою пролить и удостоиться венца мученического, чем допустить веру православную врагам на поругание.
>
> Мужайся же, Русь Святая. Иди на свою Голгофу. <...> А Глава Церкви Христос Спаситель вещает каждому из нас: «Буди вѣренъ до смерти и дамъ ти вѣнецъ живота» (Апок II:10) [Деяния 1918: 139 и сл.].

---

[33] «И в те дни <...> обрушилась беда на христиан...» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 3: 131, пер. со сл. Л. А. Дмитриева].

На самом деле советские репрессии принесли мученичество множеству священников, монахов и верующих. Это не помешало руководству РПЦ описать 22 июня 1941 года (в день нападения на Советский Союз) также и сопротивление агрессорам как самопожертвование в следовании Христу. В связи с этим вспоминались также прежние вторжения извне:

> Повторяются времена Батыя, немецких рыцарей, Карла шведского, Наполеона. <...>
>
> Положим же души своя вместе с нашей паствой. Путем самоотвержения шли неисчислимые тысячи наших православных воинов, полагавших жизнь свою за родину и веру во все времена нашествий врагов на нашу родину. Они умирали, не думая о славе, они думали только о том, что родине нужна жертва с их стороны, и смиренно жертвовали всем и самой жизнью своей [Послания 1943: 3–5].

В ретроспективе из постсоветского периода советские репрессии парадоксальным образом приобретают положительную роль — поскольку содействуют самоуничижению. Т. М. Горичева в своей работе «О кенозисе русской культуры», исходя из традиции тезиса Федотова [Горичева 1994: 51], согласно которому в Борисе и Глебе усматривают обоснование специфической культурной модели (ср. 0.1.2), и полемизируя с недостаточным смирением и «демократизацией» в западных странах [Горичева 1994: 60 и сл.], считает, что в России в XX веке наконец-то *практическое* значение обрела также и модель мученичества: «Раньше молились мученикам, в советское время сотни тысяч сами пошли на мученичество» [там же: 68]. Так, по мнению автора, произошло благодаря советской власти укрепление кенотической модели:

> Кенозис лишь усилился советской властью, которая ввела в нашу жизнь логику посткатастрофы. Сколь бы чудовищной ни была советская история, она стала для русских испытанием, посланным Богом, был в ней, следовательно, таинственно положительный, «свободный» момент [там же].

5.2.4.4. Неограниченный ресурс

Во всем разнообразии своих проявлений страдание (и его приписывание) представляет собой практически повсеместно распространенную величину человеческого существования и, соответственно, является неиссякаемым ресурсом для вторичного наделения смыслом, как это происходит в случае со страданием «Христа ради». В противоположность смерти в ходе следования Христу, страдание, толкуемое как следование, обладает тем мнемоническим преимуществом, что для индивидуума оно может быть понято как длящееся десятилетия, а для коллектива — как длящееся веками[34].

5.2.5. Гетеростереотипы

Хотя страдание и приписывание страдания представляют собой надкультурные экзистенциалы, похоже, что топик страдания в русской культуре — при наблюдении извне — играл более важную роль, чем в других культурных авто- и гетеростереотипах. У стереотипов русского фатализма, мазохизма или некоей «рабской души России» (*Slave Soul of Russia*) [Rancour-Laferriere 1995] (см. об этом [Meyer 2006]) за плечами долгая история[35]. В то время как, исходя из внешней перспективы, доступ к негативным гетеростереотипам получаешь быстро (чужому страданию необязательно придавать смысл), в русском культурном самоописании подобное толкование является эффективным средством психологического исцеления. В традиционной русской культуре оба пути христианского толкования — негативного страдания как наказания и позитивного страдания как следования Христу — переплетаются между собой.

Интерпретация страдания как подражания Христу имеет апотропический привкус: страдание больше не понимается как

---

[34] Проповедь страдания как неминуемого экзистенциала и паренеза готовности к страданию позволяют к тому же стабилизировать социальные и политические структуры (см. 5.2.7.1).

[35] Клише мазохизма использует также П. Анри [Henry 1957: 137]; об истории стереотипов см. [Uffelmann 2005a].

случайное индивидуальное страдание, а оформляется как ориентированное на внешнюю цель. Культурософия XIX века богата различными попытками толкования коллективного национального страдания с ориентацией на Христа, из которых самым знаменитым вариантом является теорема Достоевского о народе-богоносце (см. 5.1.3).

В перспективе спасения от страданий (воскресение) в этой христианской семантизации страдания содержится некий историософский элемент, который легко поддается перенесению в сферу функционализации страдания для спасения в лучшем обществе будущего, царстве Божием на земле[36]. Некогда связанная с Христом положительная оценка страдания функционирует также и по ту сторону провозглашаемой связи с Христом; шаблоны интерпретации страдания как чего-то парадоксально положительного преодолеваются не так легко (см. 7.2.1).

5.2.6. Гендерный индекс (само-)уничижения

5.2.6.1. От языческого культа матери к ортодоксальному патриархату

К межкультурным стереотипам наделения страданием добавляются подкрепляющие их гендерные стереотипы. При этом предполагаемый праиндоевропейский и прахристианский языческий культ матери первоначально не наделял мать ролью жертвы, а провозглашал женские божества восприемницами жертв[37]. В ранний период христианизации Руси скорее именно непротивление убиению юношей, подобных Борису и Глебу, — из более поздней перспективы воспринимающееся как «женское» — могло быть прочитано как жертва в рамках родового, семейного

36 «Христианская мифология, однако, восполняла трагическое уничижение фигурой ожидания, иначе называемой надеждой на спасение» [Harth 1992: 30] (см. также 6–8).

37 Некий «скрытый культ» [Matossian 1973: 328] различных женских божеств, начиная с Бабы-Яги, включая Параскеву Пятницу и вплоть до Богоматери [там же: 337; Hubbs 1988: 99–123; Синявский 1991: 181–192] переживает — в трансформированной форме — этот индоевропейски-христианский сдвиг патриархализации.

и материнского культов (наряду с трактовкой его как христоподобного страстотерпения; см. 1.1):

> Таким образом, их «женское» самоотречение отождествляет их с Богородицей <...>. Если поклонение Марии вобрало в себя поклонение языческой великой богине-матери, а образ Христа напоминал языческого бога умирающего и возрождающегося плодородия, то братья Борис и Глеб предложили почитание предков, включенное миссионерским духовенством в христианский обряд [Hubbs 1988: 174].

Подчиненное положение отдельных женщин и их деградация до «правового статуса немногим лучше, чем у раба» [Matossian 1973: 327] (ср. также [Rancour-Laferriere 1995: 134 и сл.]) представляется, напротив, результатом более позднего развития, на которое оказали влияние индоевропейская культура, христианизация, возвышение Москвы до великой державы и, наконец, буржуазное разделение труда[38]. Формальное равноправие обернулось в Советском Союзе двойной эксплуатацией, см. [Rancour-Laferriere 1995: 159–168]. Если из-за широко распространенной инфантильности мужчин и их алкоголизма женщины до сих пор продолжают в большинстве случаев самостоятельно принимать семейные решения и нести за них ответственность[39], то в общественной иерархии, как и в православной церкви (женщины не могут быть священниками), они находятся в подчиненном положении[40]. Обер-прокурор К. П. Победоносцев, который перевел на русский язык труд «О подражании Христу» (*De imitatione Christi*) Фомы Кемпийского [Masaryk 1995: 42], выступая 6 июня 1880 года перед выпускницами школы для поповен, восхваляет их традиционную

[38] Салонная культура Западной Европы в XVIII и XIX веках лишь изредка позволяла светским дамам из элиты достигать привилегированного положения; широкого распространения это не получило.

[39] М. Матосян говорит об их «важной де-факто роли в принятии решений» [Matossian 1973: 326].

[40] Ср. [Boškovska 1998: 414 и сл.]. Патриархальные основы православия в России не подорвал даже феминизм [Cheauré 1997: 158–160].

роль — домовитость, подчинение, смирение и живой пример, который они тем самым подают:

> Не верьте, когда услышите нынешних льстивых проповедников о женской свободе и вольности. <…> Вам же сказано истинное слово: не место женщине на кафедре, ни в народном собрании, ни в церковном учительстве. Место ее в доме, вся красота ее и сила во внутренней храмине и в жизни, без слов служащей для всех живым примером [Победоносцев 1996: 124].

Идеалы и стереотипы женской субординации вплоть до советского времени были наделены понятиями, которые обеспечивают этику кенотического габитуса: кротость, смирение, скромность[41]. В понимании Федотова, такого рода авторитарные требования послушания могут означать возвращение к чуждому для кенозиса «послушанию, продиктованному страхом» [Федотов 1996–2013, 10: 349]; однако то обстоятельство, что все это снабжено кенотическими понятиями, нельзя сбрасывать со счетов.

5.2.6.2. Мать Россия — страдалица

Стереотипы субординации позволяют с легкостью ассоциировать женские сущности с самоуничижением Христа: Ф. И. Тютчев в своем стихотворении «Эти бедные селенья» (13 августа 1855 года) проводит аналогию между страдающей, обделенной уже климатически, Россией, которая мыслится в женском образе[42] — «…Эта скудная природа — / Край родной долготерпенья, / Край ты русского народа!» [Тютчев 1966, 1: 161], — и Христом, который

---

[41] Ср. об этом [Kelly 2001: 380]. По теме систематической связи кенозиса и феминизма, которая способна так или иначе смягчить противоречие между феминистской критикой гендерных моделей женского самопожертвования и христианской жертвенной паренезы, см. [Groenhout 2006]. См. также [Frascati-Lochhead 1998].

[42] Как «Россия», так и «Русь» — в русском языке существительные женского рода; грамматический род в славянских языках предоставляет пространство для разнообразных топосов в смысле гендерной привязки (женская смерть и т. п.), которая в германских и романских языках невозможна.

идет по ней в образе раба: лирическое «я» символизирует Россию «...В наготе твоей смиренной» [там же]. Другие народы, говорит Тютчев, этого не понимают, потому что из-за этики гордости, то есть самовозвышения вместо самоуничижения, сами ставят себя вне всего этого: «Гордый взор иноплеменный» [там же].

«Матушка Русь» точно так же подается как богиня-мать Земля и как подневольная страдалица в стихотворении Н. А. Некрасова, являющегося частью поэмы «Кому на Руси жить хорошо» (1876).

Ты и убогая,
Ты и обильная,
Ты и могучая,
Ты и бессильная,
Матушка-Русь! [Некрасов 1950, 3: 313]

Двойная парадоксальность бедности[43] и богатства, силы и бессилия, которые Некрасов облекает в первой строфе в форму параллелизмов, становится отчетливой самое позднее с началом второй строфы: «В рабстве спасенное...» [там же]. Стихотворение завершается этим национальным «парадоксом двух природ»; ситуация кажется неизменной, ибо заключительная строфа отличается от первой только в третьем и четвертом стихе: «...Ты и забитая, / Ты и всесильная...» [там же: 314].

5.2.6.3. Женщины, принесенные в жертву

На русских иконах с изображением Богоматери она, как правило, показана сопереживающей Сыну и его страданию (см. 4.6.4.2). Если же имеет какой-то смысл говорить о наличии в православном преклонении перед Богоматерью также и следов доиндоевропейского и дохристианского культа матери (5.2.6.1), то их православные трансформации все же в меньшей степени отличаются восхвалением Богоматери, и в большей — топосом страдания. Связанная метонимически со страданиями Христо-

---

[43] О бедности как атрибуте христоподобия см. 5.4.2.1. Связь со стихотворением Тютчева об идеале бедности усматривает [Горичева 1994: 76].

выми, Богоматерь также приобретает особую привязку к страдающим людям (см. Покров)[44].

Так что не случайно тот предмет, который безымянная героиня повести Достоевского «Кроткая» (1876) прижимает к груди, когда избавляется от патриархального угнетения, совершая самоубийственный прыжок из окна, это образ Богородицы; очевидица сообщает: «“...образ [Богородицы] прижала к груди и бросилась из окошка!”» [Достоевский 1972–1990, 24: 33]. Над распростертым немым телом — что является идеальной позицией женской жертвы, исходя из патриархальной перспективы [Bronfen 1992], — произносит свой монолог вдовец и косвенный виновник ее смерти, см. [Goller 2000].

Не через дистанцированную ретроспективу рассказчика-мужчины рисуется женская жертвенная фигура в романе Достоевского «Преступление и наказание» (1866). Соня Мармеладова — *mutatis mutandis* — такая же троекратно страдающая фигура, как и князь Мышкин: физически из-за проституции, психически из-за социального унижения и из-за отца-алкоголика, и, наконец, по доброй воле, сопровождая Раскольникова на каторгу. Распространенный стереотип «благородной блудницы» сфокусирован в фигуре Сони на аспекте жертвы[45], пока в конце романа Раскольников не осознает ее альтруистическую жертву подражания Христу и не понимает, что он перед ней в долгу:

> Он вспомнил, как он постоянно ее мучил и терзал ее сердце; вспомнил ее бледное, худенькое личико, но его почти и не мучили теперь эти воспоминания: он знал, какою бесконечною любовью искупит он теперь ее страдания [Достоевский 1972–1990, 6: 422] (ср. об этом [Harreß 1993: 342]).

---

44 Об этом также см. [Rancour-Laferriere 1995: 146].

45 В то же положение жертвы попадает душевнобольная Лизавета Смердящая в «Братьях Карамазовых» (1879–1880). Плодом изнасилования Смердящей Федором Карамазовым становится его внебрачный сын Смердяков, который позже становится отцеубийцей (воплощая план брата Ивана). Таким образом, в трактовке Достоевского насилие по отношению к женщинам в конечном счете оборачивается насилием против преступников-мужчин.

5.2.6.4. Переоценка: мазохизм и истерия

Для якобы неизбежных женских страданий в том виде, в каком их описывает прежде всего Достоевский, сквозь апофеоз страдания просвечивает нечто, чему предстоит стать выходом из положения, хотя и не в социальном аспекте: кенотическое толкование и переоценка в сторону позитивного. Впрочем, тот факт, что всегда были и есть и другие попытки женского самоосвобождения, отражается не столько в литературе о женском вопросе (в которой женщины и далее описываются как эмансипируемые по инициативе мужчин, как в романе Н. Г. Чернышевского «Что делать?»; см. 6.6.1–6.6.2), сколько в литературной психопатологии. Анна Мар предпринимает в 1916 году попытку декадентской переоценки позиции жертвы, толкуя ее в «Женщине на кресте» [Мар 2004] как мазохизм ради наслаждения — и вместе с тем остается в оковах христологического и гендерного образца. А у апостола страданий Достоевского мы встречаемся — в дополнение к жертвенным героиням а-ля Соня Мармеладова — с целой плеядой истеричек; скажем, в «Идиоте» это как минимум Настасья Филипповна. Однако коммуникативная стратегия истерики не снимает социальную проблему, а повторяет унижение.

5.2.7. Переоценка недобровольного подчинения

> Человечество было освобождено не столько от порабощения, как скорее *посредством* порабощения.
>
> *[Гегель 2000а: 416, пер. с нем. А. М. Бодена, выделено в ориг.]*

Если посредством истерики повторяется прибавленная психическая травма, воспроизводящая вред, наносимый извне, с помощью вреда, наносимого самому себе [Lindhoff 1995: 153 и сл.] (ср. 6.6.3), то это на первый взгляд кажется верхом безвыходности: гендерная позиция постоянно страдающих и униженных тогда увековечивалась бы не просто с помощью внешних патриархальных структур, но и с помощью деформированной этим женской психики. Но феминистская теория делает попыт-

ки трактовки истерии как проявления женской свободы [Lindhoff 1995: 166–172]. Утверждаясь в особой роли «способности к нерасчетливости» (при патриархальном порядке), этот симптом, по мнению феминистского автора, создает пространства свободы.

Но так ли нова в действительности эта попытка переоценки, как ее подает феминистическая теория? Не добились ли, если выйти за рамки женской истерии, принятие страдания и унижения и усвоенное смирение и в других контекстах аналогичного парадоксального самомоделирования, установив некий перенятый позитивный габитус? Если он где-то и есть, то в кенотической традиции. Встает вопрос, в какой мере в толковании данного страдания также заложен момент самоосвобождения через определение самого себя, некая габитусная стратегия[46].

Выбор понятия «габитус» предполагает относительную свободу принятия решений в пользу определенного габитуализированного поведения (ср. 3.2.5). Но русская история наполнена разнообразными формами сильнейшего угнетения, которые первоначально не имели никакого смысла для своих жертв, и терпеть их приходилось принудительно. Может ли и такое унижение угнетенных, навязанное политикой или войной, быть переосмыслено функционально в позитивном ключе? Может ли русский крепостной — с философской точки зрения раб — унизиться добровольно?

5.2.7.1. Церковная проповедь терпения страданий

Со стороны церкви эта мысль напрашивалась; фактические страдания надлежало в таком случае воспринимать как данность и понимать как осмысленные. Пример паренезы терпения неизбежных страданий показывает барочная проповедь Димитрия Ростовского (XVII век):

---

[46] Ср. точку зрения Гегеля: «...собственный смысл (*der eigene Sinn*) есть *своенравие* (*Eigensinn*), свобода, которая остается еще внутри рабства» [Гегель 2000б: 104, пер. с нем. Г. Г. Шпета. выделено в ориг.].

> О, люди, страждущие в подобных бедствиях! В вас ныне обитает Христос, как в Своих членах, если только вы терпите с благодарением. Вы — новые мученики последних времен. Так страдал и святой великомученик Георгий, который был нечестивым царем убит за Христа. Вам сплетаются венцы небесные, только не изнемогайте в терпении, но взирайте на страдания Господа своего, пострадавшего за нас еще больше, благодарите Его за все и положитесь во всем на Его святую волю, говоря: «Да будет воля Твоя, Господи», а Господь с Своей любовию, хотя и невидимо, но всегда будет среди вас. Итак, вот где Он.
>
> Господь любит плачущих; вы же всегда в слезах. Итак, в вас Он живет: «Здесь Он».
>
> Любит Господь алчущих и жаждущих, а у вас и пить, и есть мало, и у иных нет и половины хлеба; значит, Он в вас обитает. «Здесь Он».
>
> Любит Господь и невинно страдающих, а ваши страдания и исчислить трудно: одни избиты до крови, другие расправой измучены так, что в ином уже едва и душа в теле держится. Значит, в вас вселяется Господь. Он, видя страдание ваше, готовит за них радость вечную. «Здесь Он».
>
> О, новые страдальцы, страстотерпцы и мученики! молю вы, и увещеваю, не изнемогайте в терпении, но благодарите Христа своего; а он к вам по воскресении своем будет в гости, не в гости токмо, но и в неразлучное с вами пребывание. О коемждо бо вас глаголет в Евангелии: аз и Отец *прийдем, и обитель у него сотворим*. В вас Христос есть и будет, а вы рцыте: аминь [Димитрий 1848: 191].

То, что Димитрий Ростовский преподносит в жанре проповеди, в синодальный период (1721–1917) относится к функционализации церкви для государственных целей. Подчинение церковной проповеди целеустановкам верности царю начинается при духовном отце синодальной структуры, епископе петровской эпохи Феофане Прокоповиче:

> Проповедывали бы <...> твердо с доводов Священного Писания о покаянии, о исправлении жития, о подчитании властей, паче же самой высочайшей власти царской, о должностях всякого чина [Булгаков Г. 1909: 248].

Не особенно отличается, но несколько меньше связана с государством проповедь терпения страданий у Паисия (Величковского) [Paisij 1977: 84][47]. В ту же точку бьет и Филарет (Дроздов), который провозглашает страдание вездесущим и необоримым [Зубов 2001: 127 и сл.] — и говорит он это как раз в проповедях, обращенных к узникам тюрем. Его транзитивная кенотика сосредоточена вокруг момента послушания[48]. Точки над «i» расставляет оберпрокурор Победоносцев (см. выше 5.2.6.1). При нем паренеза кенозиса не только становится выражением старания сохранить христианские ценности и формы габитуса, но и приводным ремнем крайнего структурного консерватизма.

Благодаря таким топосам близость церкви к репрессивному царистскому государству для критически настроенных наблюдателей выглядит доказанной. Церковь, исходя из такой перспективы, инструментализируется, становясь маховиком одной политической цели: угнетенные должны смиренно терпеть свое угнетение, воспринимая свои страдания как угодные Христу. Марксистскому пониманию, исходившему из противоположного тезиса, эта репрессивная функционализация давала в руки инструмент для всеобщей критики РПЦ и религии вообще — как средства угнетения.

5.2.7.2. Литературно-философская паренеза терпения

ὑπάγετε· ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων[49].

К этому пункту приближается даже религиозный бунт Л. Н. Толстого против отвергнутой им официальной церкви. Его девиз «непротивление злу» [Толстой 1932–1964, 28: 59] продолжает кенотико-агиографическую линию Бориса и Глеба [Федотов 1997: 45]. Общественные перемены должны, по Толстому, начаться во внутреннем, «духовном человеке», и только начиная оттуда преобразовывать внешний мир.

---

[47] О Паисии см. 5.3.6.3.

[48] Соотв. (Флп 2:8); см. [Gorodetzky 1938: 111–113].

[49] «Идите! Я посылаю вас, как агнцев среди волков» (Лк 10:3).

В этом Толстой пересекается также и с Достоевским. В своей пламенной «Речи о Пушкине» 1880 года последний заявляет: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость» [Достоевский 1972–1990, 26: 139]. Достоевский провозглашает путь подчинения русской добродетелью, «русским решением вопроса» [там же][50]. То, что это означает страдания, он не только учитывает, но и объявляет самоцелью. В своем сочинении «Зимние заметки о летних впечатлениях» (1863) писатель публикует следующий апофеоз страдания:

> Поймите меня: самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли. Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности [там же: 5: 79].

Наконец, философ К. Н. Леонтьев считает даже христианство в версии Толстого и Достоевского «розовым» и ссылается на Победоносцева, см. [Uffelmann 1999: 333]. Из страха перед Господом должны вырастать смирение и послушание по отношению к церкви:

> Да, прежде всего *страх*, потом «смирение»; или прежде всего — *смирение ума* <...> Такое смирение шаг за шагом ведет к вере и страху пред именем Божиим, к *послушанию учению* Церкви... [Леонтьев 1912, 8: 205, выделено в ориг.].

---

[50] В. Ш. Киссель обращает особое внимание на общественные составляющие такой концепции: «Достоевский привнес в свое произведение русскую традицию скепсиса по отношению к цивилизации <...>. Поскольку Достоевский в своей речи о Пушкине говорит о “природном русском” уничижении и слабости, связывая их с всепонимающим гением Пушкина в некую кенотическую формулу, в таком случае он превозносит именно эту антиобщественную тенденцию: он видит будущее в международной христианской общине, которая призвана явно или неосознанно заменить ошибочную и сложную конструкцию общества. Русское смирение должно разрешить “европейские противоречия”, сказать окончательное слово всеобщей гармонии...» [Kissel 2004: 52 и сл.].

Поскольку пропаганда смирения, терпения и непротивления преодолевает различные идеологические пропасти, становится ясно, что речь при этом идет о широко распространенной риторической фигуре. В кенотической паренезе терпения сталкиваются официальное и неофициальное религиозное мышление. Но как обстоит дело с мышлением нерелигиозным?

5.2.7.3. Противостояние Герцена и Брянчанинова

Церковная паренеза терпения и противоположное прочтение сталкиваются в полемике между революционным эмигрантом А. И. Герценом и аскетом Игнатием (Брянчаниновым) начиная с 1859 года (за два года до отмены крепостного права). Игнатий, будучи епископом в Ставрополе, выпустил 17 января 1859 года открытое письмо, в котором предупреждал духовных лиц своей епархии, чтобы они не вставали на сторону сторонников освобождения крестьян. Герцен тут же набросился на него в «Колоколе» в памфлете «Во Христе сапер Игнатий»[51], на что Игнатий, со своей стороны, отреагировал в феврале 1860 года. Герцен в своем тексте, размещенном в «Колоколе» 15 августа 1859 года, негодует, обсуждая

> ...возмутительный памфлет [Игнатия] по поводу крестьянского вопроса. Цель памфлета состоит в христолюбивом доносе на Архимандрита казанской духовной академии, Иоанна поместившего, «Слово об освобождении крестьян» (в Янв[арской] книжке Православного Собеседника) и в благочестивом рвении доказать, что рабство — установление божественное, святыми отцами православной церкви поддерживаемое, благоверными царями упроченное [Герцен 1859: 409 и сл.].

Институция, наделенная санкциями такого рода, подытоживает Герцен мысль Игнатия, может происходить только от самого Господа, и должна, следовательно, восприниматься смиренно:

---

[51] Об авторстве см. [Флоренский 1994–1999, 2: 697 и сл.; Knechten 2003: 19].

«...доказывает, что рабство учреждено самим богом, что христианин должен только терпеть и не сметь даже думать об освобождении» [Герцен 1859: 410]. От этой политической точки зрения Герцен переходит к дискуссии, затеянной Игнатием, по поводу русского и церковнославянского перевода (1 Кор 7:20–23), где в греческом оригинале говорится:

> δοῦλος ἐκλήθης; μή σοι μελέτω· ἀλλ᾽ εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. ὁ γὰρ ἐν Κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος, ἀπελεύθεπρος Κυρίου ἐστίν· ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κλήθεὶς, δοῦλός ἐστι Χριστοῦ[52].

В церковнославянском переводе, объявленном Игнатием наиболее авторитетным, говорится: «аще можеши свободен быти — темъ паче *поработи себя*» [Герцен 1859: 410, выделено в ориг.], тогда как современный перевод на русский язык гласит: «*тем лучше, воспользуйся*» [там же, выделено в ориг.]. Соответственно, Герцен рассматривает упорство Игнатия в том, чтобы настоять на церковнославянском варианте, как «апологию рабства», которая служит тому, чтобы доказать, что «нету счастливее состояния *как крепостное право*» [там же, выделено в ориг.]. Возражая ему, Герцен упоминает политических заключенных, которые вряд ли следуют кенотическому идеалу и вряд ли воспринимают свое порабощение как «святой» дар; а Игнатию хорошо было бы испытать такое порабощение хоть раз на собственной шкуре:

> Мы слышали что на алеутских островах и в Камчатке, есть закоснелые грешники неверующие ни в святость рабства, ни в душеспасительство розог, ни в чистоту господских изнасилований — чтобы хоть Ростовцеву похлопотать о переводе туда во христе сапера Игнатия! [там же, sic].

---

[52] «Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов» (1 Кор 7:20–23).

5.2.7.4. Ответ теории цивилизации

Переоценка неотвратимого страдания как чего-то позитивного может, как это демонстрирует Герцен в своем критическом прочтении, применяться заинтересованной эксплуататорской стороной для продления эксплуататорских отношений. Однако она может принести облегчение и самому страдальцу. Какой из этих вариантов первичен? Репрессивный интерес, или же спасительная стратегия обращения с самим собой в социальном контексте, который не может быть изменен внезапно? Не является ли в таком случае — по аналогии с отложением исполнения желания у З. Фрейда — метод превращения в добродетель существующего несчастья истоком всякой культуры вообще?

Распространяя теорию цивилизации Н. Элиаса [Элиас 2001] на древние времена, Деннис Смит обозначает для низших слоев социума «униженный габитус», с помощью которого они принимают и усваивают свое полное бессилие по отношению к более могущественным людям [Smith 2001: 162]. Как и в изложении Элиаса, из «самопринуждения» происходит «самоограничение» [Элиас 2001, 2: 246, пер. с нем. А. М. Руткевича], что тем не менее расценивается как нечто позитивное (у Элиаса это придворная культура). Жажда агрессии и рефлекс насилия подавляются, контролируются униженным в его габитусе (ср. [там же: 1, 271–285]). Уничижение превращается в поведенческую модель смирения.

Те закономерности, которые Элиас выводит для светского общества, до сих пор не исследовались подробнее применительно к более древним этапам цивилизационной психологии и габитусной стратегии. Алоис Хан отмечает, что «параллельные религиозные корни современного цивилизационного процесса учитываются в гораздо меньшей степени, чем придворно -политические» [Hahn 1982: 426]. В этом аспекте, на наш взгляд, продуктивно с точки зрения социальной истории и религиозной антропологии изучить вопрос о том, в какой степени догма кенозиса может представлять собой специфический «перевод» этого глобального социального феномена бессилия[53].

---

[53] Это движение в направлении тезиса Ф. Ницше о рабской морали христианства, которое выходит за рамки проблематики данной работы.

5.2.7.5. Добродетель из вынужденного рабства

Различиями между придворным принуждением, политическим угнетением и эксплуатацией, однако, нельзя пренебрегать в той же мере, в какой нельзя пренебрегать различиями между внутримирной наградой, которую сулит придворная благопристойность, и сотериологической фигурой переоценки в Новом Завете[54]. К тому же вовсе не везде, где царит нужда, создается соответственная конъюнктура для кенотической модели.

Однако кенотическая модель предоставляет прекрасную возможность придавать смысл чрезвычайной ситуации — *если кенотическая модель в культурном плане уже обладает конъюнктурой*. Затем, вероятно, может создаться фатальный с точки зрения социальной революционности эффект: дело в том, что в этом случае даже фактическая нужда служит собственному усилению; тогда взаимно усиливаются топос страдания кенотической паренезы следования и реальное зло: раб содействует собственному обращению в рабство[55].

---

[54] Кенозис определенно представляет собой не просто русскую разновидность самопринуждения, и, разумеется, быстрое восприятие западной придворной культуры (с отторжением агрессии, самодисциплиной и т. п.) в России в XVIII веке также нельзя объяснить только лишь подготовкой с помощью кенотического габитуса. Как кенотический габитус (в качестве одной из моделей наряду с другими!) история угнетения и крепостное право в царской России по определенным пунктам сплетались воедино и, возможно, испытали также перенос в придворную и салонную культуру, — все это должно вскрыть особое социологическое исследование.

[55] Ср. дополнение Г. В. Ф. Гегеля к параграфу 57 «Философии права»: «Следовательно, это неправое деяние не только тех, кто обращает людей в рабство, или тех, кто угнетает народ, но и самих рабов и угнетаемых» [Гегель 1990: 114, пер. с нем. Б. Г. Столпнера и М. И. Левиной]. Впрочем, Гегель приписывает рабу более активно развивающееся самосознание, чем у господина, поскольку в господстве заложен внутренний переворот (см. логику Нового Завета; 2.5.1): «Но подобно тому, как господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть, так, пожалуй, и рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно; оно как *оттесненное обратно* в себя сознание уйдет в себя и обратится к истинной самостоятельности» [Гегель 2000б: 102, пер. с нем. Г. Г. Шпета, выделено в ориг.].

5.3. Монастырская жизнь

Мы обязаны монахам нашей Историею, следственно и просвещением.

А. С. Пушкин. Заметки по русской истории XVIII века. 2 августа 1822 года [Пушкин 1937–1959, 11: 17]

Бывают обстоятельства, при которых решение избрать монастырскую стезю принимается в принудительном порядке: когда в монастырь отправляются младшие сыновья, которым не приходится рассчитывать на наследство, или дочери, у которых нет приданого (см. «Монахиня» / *La religieuse* Дидро, около 1760 года, опубликована в 1780 году; ср. 8.3.2[56]). Но обычно считалось, что монахи и монахини в большинстве случаев приносят свою жертву добровольно в качестве мучеников, страстотерпцев, страждущих и прочее. Ориентация на Христа — «облачение во Христа» с возложением на себя монашеского габитуса — происходит здесь не как целительное следствие (после наступления неожиданного зла; см. 5.2.7), а заранее: христоподобный габитус с его расширением отречения является провозглашенной целью решения принять монашескую стезю. В случае если предстоит жизнь в монашеском братстве, правила христоподобного отречения могут быть учтены заранее (см. 5.3.5.3).

Монашество — появившись, самое позднее, в III веке в Палестине и Египте — уже в IV веке сделалось ключевым типом *imitatio Christi*, вытеснив прежний образец мученика. Историко-социологическая причина этого феномена заключается в том, что после Миланского эдикта 311 года при Константине I и, самое позднее, после провозглашения христианства государственной религией в 391 году при Феодосии I государственные преследования христиан прекратились. Теперь оказывается необходим другой способ самоумерщвления, сформулированный целиком в топосе монашества. Он рассчитан на длительное время (ср. 1 Кор 15:31),

---

56 На это жалуется также и Феофан Прокопович [Верховской 1916, 2: 95].

дозирован и осуществляется медленно, в то время как ультимативная автомортификация в форме самоубийства по-прежнему исключается (см. 4.5.10.2).

5.3.1. Варианты «отрешения»

Первые отшельники, поселившиеся в монастыре, определяли свое анахоретство в пространственном смысле как дистанцирование *от* (цивилизованного) мира и концептуализировали его как смерть *для* мира (см. [Bergmann 1985: 40]), как «особый мир» (ср. [там же: 31]) по ту сторону привычной человеческой жизни. Исходя из этой диссоциативной фигуры можно построить типологию различных способов подражания Христу с помощью вариантов «сепарации» [Frank 1998: 399]: при этом в качестве критерия отрешения рассматривается то, что именно было оставлено или изъято при той или иной форме монашеской жизни[57].

Принцип «отрешения» заложен уже в основе базового образа монашества как полного посвящения себя Христу — как монотропии[58] в качестве сепарации ото всего, кроме Христа. Несмотря на то что этого, казалось бы, уже было достаточно, в истории христианского — и в том числе православного — монашества случались разнообразные конкретизации и уточнения этой глобальной заповеди отрешения: к дуалистическому отрицанию мира восходит постулат безбрачия и девственности, позже — систематический целибат православного монашеского клира; при этом на передний план выдвигается «отрешение» от сексуальности и брачных отношений. Аналогичные процессы наблюдаются при радикальном посте. Заповедь бедности требует отвергнуть частную собственность, послушание — индивидуальную волю,

---

[57] «Сепарация» в понимании К. З. Франка соприкасается с «уничижением», однако — во всяком случае, в негативном понятии «плоти» — совпадает с ним не полностью.

[58] μονοτροπία (ср. [Lampe 1961: 884]). Эту редукцию, «упрощение», следует понимать как концентрацию и одновременно — как социальную деградацию; «простота» относится к понятийному полю смирения, скромности, приниженности (см. [Топоров 1995–1998, 1: 744 и сл.]).

смирение — гордость и стремление к славе. Некоторые из критериев «отрешения» могут противоречить один другому; так, программная бездомность гировагов (скитальцев ради Христа) и затворничество по принципу *stabilitas loci*. В истории монашества спорным вопросом стала коллективная монастырская собственность (см. 5.3.5.2)[59] — противоположность идеала личной бедности. Это связано с решением о том, должна ли жизнь, монотропно ориентированная на Христа, означать отшельничество, затворничество, изоляцию по отношению к немонашескому миру, должна ли ограничиваться медитацией, или же может включать труд, и, наконец, побуждает ли монахов и монахинь заповедь любви к ближнему к тому, чтобы вмешиваться во внешний мир для оказания помощи, или даже политически[60].

Перед столь серьезными различиями такого рода только просветители XVIII века (настроенные против аскетической монашеской литературы) могли утверждать: «monasticum est — semper idem est»[61]. Тем не менее историческая реальность особо раскрывает в монашестве тот факт, что там всегда существовало изобилие спорных трактовок следования Христу.

5.3.2. Одиночество или общинность

Чтобы обрисовать исторические конфликты между вариантами «отрешения», было бы неплохо для дополнения синхронизированной типологии К. З. Франка привлечь историческую ступенчатую типологию монашества (от стихийного зарождения до фиксации как нормы жизни по определенным правилам, их постепенного вырождения и их назревшей реформы). Однако в целом фазовая модель такого рода больше годится для западных монашеских

---

[59] В параллель к спорам о бедности в западной церкви см. 5.4.2.1.

[60] Д. Саврамис различает пассивно-внешнемирную, активно-внешнемирную и внутримирную аскезу и склоняется к тому, чтобы причислить православный тип аскезы к пассивно-внешнемирной [Savramis 1989: 57], что задумано слишком глобально и тяготеет к шаблону А. фон Гарнака о православии как «институции потустороннего» (*Jenseitigkeitsanstalt*).

[61] «Это монашеское — оно всегда одно и то же».

орденов, нежели для слабо структурированных правилами форм православного монашества, ср. [Špidlík 1971: 562].

Для него были скорее характерны различные существующие параллельно формы объединения в общности: начиная с отшельничества (в египетской, в палестинской пустыне или на Русском Севере), включая организованную по идиоритмическому принципу колонию отшельников, вплоть до братской общины — киновии — со сводом письменных правил, которая идет на смену парадигме колонии отшельников с ее личным подражанием старцу путем введения некоей регламентации.

Сосуществование различных монастырских парадигм появилось тогда же, когда и само монашество. Благодаря двум разным отцам христианского монашества — Антонию и Пахомию — с самого начала воплощаются две концепции — отшельническо-анахоретская и киновийная. Моделирующая оппозиция одиночества/сообщества лишь условно примыкает к кенозису Христа (одиночество в пустыне, сообщество во время Тайной вечери), но с точки зрения социальной истории она занимает центральное место. Теснее всего она примыкает к истории православного монашества, и поэтому здесь будет избрана в качестве верхнего уровня классификации.

5.3.2.1. Особножитие и общежитие

Удивительным образом и в русском пространстве существуют два разных отца монашества, и они находятся по отношению друг к другу в той же оппозиции: особножитие и общежитие[62] (см. 5.3.4.3). Русская история монастырской жизни поначалу была ознаменована закладкой монастырей князьями (5.3.4.2), пока движение отшельников в XIV веке не привело к победе модели одиночества (5.3.5.1), чтобы через существенные эффекты личного подражания, минуя промежуточные ступени колоний отшельников, вернуться назад к киновийным формам (5.3.5.2).

---

62 Вселение в общежитие главной героини романа В. Г. Сорокина Марины также означает своего рода вступление в некую псевдомонастырскую общину (10.6.4.2).

В Новое время с движением старчества (5.3.6) происходит возврат к идиоритмии (и параллельно к отшельничеству). Мученичество в бóльших масштабах приходит в историю русского монашества только в период советских репрессий (5.3.8).

Этот возврат к одиночеству и к индивидуальным формам аскезы и христоподобия обнажает коммуникативный парадокс православного монашества: те его формы, которые в наименьшей степени являются экстракоммуникативными, приносили своему представителю наибольшее уважение — и имели также особый паренетический успех (см. 5.3.5.1 и 5.3.6.3). Однако чем сильнее эффект следования, тем существеннее была угроза для одиночества аскета, который в таком случае зачастую — как, например, Феофан Затворник — предпринимал бегство от навязанной ему общинности (см. 4.4.3.1). Это показывает, что персональные модели обладают особой паренетической силой и что эта сила благодаря отрешению даже возрастает — что замыкает дугу, возвращая к отсутствующему (воскресшему) Христу.

5.3.3. Отказ от мира и переход к Христу

Для всех форм монашеской жизни, если мы оставим в стороне различия, свойственно одно: магистраль подражания — подражания Христу:

> В монашестве на страже всего этого стоит понятие и практика *imitatio*, которая предполагает прямо-таки уподобление и сопоставление отчасти с уже покойными (Христос, апостолы, мученики), а отчасти живущими (монахи-старцы) образцами для подражания [Bergmann 1985: 40][63].

«Уподобление» Христу и мученикам принципиально не может быть обретением сходства путем обожения, а должно осуществляться через *tertium* жертвы и через самоуничижение. Именно в этом заключается основа монашеского подражания Христу. Й.-Б. Фрайер видит ключевой пункт монашеской модели, осно-

---

63 По поводу монашеских интерпретаций *imitatio Christi* см. также [Nagel 1966: 5–19].

ванной на *humilitas*, скажем, у Василия Великого, в «подражании Христу в его смирении/бедности и терпении со стороны крещеного, в особенности — монаха» [Freyer 1991: 57]. Сходным образом дело обстоит у его западного визави Кассиана: «Это *humilitas* монаха для Кассиана представляет собой не что иное, как участие и подражание *humilitas* Иисуса Христа» [там же: 40].

Чтобы следовать *humilitas* Христа, институт монашества побуждает своего адепта отринуть светскую идентичность, (семейные) связи с миром, мирское имя (см. 5.1.2) и мирскую одежду. Постепенный процесс ориентации на Христа, подобный конверсии (см. 4.2.4), структурируется с помощью памятной отсечки. Эта последняя внешне совпадает с неким отторжением (тонзура) и неким приобретением (монашеское одеяние). Для всех представителей одной ступени пострижения в одном конкретном монашеском братстве одинаковое, униформированное монашеское одеяние обеспечивает «деперсонализацию» [Innemée/Melling 2001: 400] и превращает надевшего его в типичного представителя. Специфический хабит позволяет издалека распознавать в монахе носителя определенного — кенотико-христоподобного — габитуса.

У восточного монашества хабит состоит из головного убора цилиндрической формы, камелавки, и мантии — одеяния в виде пелерины; у православных монахов к камелавке приторочен платок; вместе они составляют клобук. Головной убор, предположительно (см. [Innemée/Melling 2001: 401]), служил в качестве знака высокого достоинства. Речь могла идти о византийских императорских привилегиях репрезентации, которые в ходе обретения привилегий христианством сначала принадлежали белому духовенству, а затем передавались и монашескому клиру [Onasch 1981: 257]. Однако в ходе этой передачи исчезают украшения на одеждах белого духовенства — и разнообразие их цвета; монашеские одеяния в русском православном культурном обиходе — черные (ср. 4.6.7.1).

В истории этой смены вестиментарного функционирования заложен кенотический момент: из первоначальной привилегии путем редукции образуется знак уничижения — точно так же,

как в самоуничижении Христа согласно гимну Послания к Филиппийцам: от образа Господа к образу человека. Нет нужды привлекать какой-либо исторический анализ, чтобы обнаружить в одежде монахов знак страстей Господних: черный цвет символизирует смерть для мира, которая опосредованно остается связана с нарастанием кенозиса, со смертью на кресте. Кожаный пояс, зачастую сплетенный из нескольких ремней, которым подвязывается ряса, может трактоваться как указание на пыточный инструмент во время бичевания Христа. А торжественные одеяния высших рангов русского монашества, Великая и Малая схима, снабжены символом креста. Великая схима вся испещрена знаками креста, и к ним добавляются также другие орудия страстей, см. [Innemée/Melling 2001: 403]. Наряду с клобуком в русском монашеском обиходе также в ходу капюшон, который закрывает лицо, ср. [Onasch 1981: 269]. Это может быть напрямую связано с христологической фигурой сокрытия (см. 2.7.3.3); она противостоит — во всяком случае, по своей интенции — личной славе монаха (см. 5.3.5.4).

5.3.4. От княжеских монастырей к «рабскому труду» (XI–XIII века)

Как и православное богослужение, иконописная практика и множество жанров текста (см. 4), корни православного монашества были внеславянскими. Но монашество не только древнее, чем любые его славянские проявления; кроме того, христианизация славян находится в тесной связи с монашеством. Впрочем, речь при этом идет не о монастырской колонизации, как на севере Руси в XV веке, но о личных связях и о взятии на себя организационных функций.

5.3.4.1. Византийское влияние

Что касается личных контактов, то черты монашеской жизни отмечаются, например, при изучении персонификаций христианизации славян — так называемых славянских апостолов Кирилла и Мефодия (ср. 4.1.1). Оба были в различные периоды своей жизни связаны с монашеством [Tachios 2003]. Но прежде всего

нужно отметить, что некоторая часть подготовки их славянской миссии, по-видимому, проходила в монастыре недалеко от Олимпа в Вифинии [там же: 101].

В то время как для Кирилла и Мефодия миссионерство было предопределено благодаря их славянскому происхождению, в более поздний период большую роль в этом также играли этнические греки. Значимые представители русского монашества идентифицировались под историческим именем-прозвищем «Грек», среди них выдающиеся ученые, такие как Максим Грек, или — иконописец Феофан Грек. Этнические славяне среди монашества, в свою очередь, получали основное вдохновение на Афоне, как, например, основатель Киево-Печерской лавры Антоний (см. 5.3.4.3), основатель скитского исихазма Нил Сорский (5.3.5.4) и основоположник старчества Нового времени Паисий Величковский (5.3.6.1).

5.3.4.2. Княжеские монастыри

Истоки восточнославянского монашества скрыты во мраке[64]. В любом случае самые первые монастыри на земле восточных славян были так называемыми «ктиторскими», то есть княжескими монастырями [Смолич 1999: 24 и сл.]. Хотя нельзя полностью исключить, что наряду с этим были отдельные ранние явления, о которых не осталось свидетельств, все же монашество на Руси, в отличие от палестинского и египетского монашества, где поначалу царило неорганизованное отшельничество, начиналось с регулируемого общежития, и не вдали от цивилизации, а как придаток княжеских дворов.

Образцом для этих монастырей могли послужить только монастыри Византии, и правила тоже не могли прийти иначе, чем оттуда. В большинстве случаев речь идет, видимо, о правилах Студийского монастыря. Согласно «Повести временных лет», Ярослав Мудрый в 1037 году основал в Киеве два монастыря [Повесть 1926: 148] (ср. [Смолич 1999: 24 и сл.]), для которых

[64] И. К. Смолич отмечает, что для периода ранее 1037 года нет практически никаких документов [Смолич 1999: 24].

он — обладая привилегией основателя, позволявшей прописывать другим их форму христоподобного самоуничижения — предписал типики: кенозис как диктат. Еще в «Повести временных лет» отмечается, что это порождает проблему для добровольного подражания Христу:

> Мнози бо манастыри отъ цесарь и бояръ и отъ богатьства поставлени, но не суть таци, каци суть поставлени слезами, пощеньемь, молитвою, бдѣньемъ; Антоний бо не имѣ злата, ни сребра, но стяжа слезами и пощеньемь, якоже глаголахъ [Повесть 1926: 155][65].

5.3.4.3. Киево-Печерский монастырь

Самое значительное исключение среди ранних монастырей, основанных князьями, с точки зрения истории культуры представляет собой Киево-Печерский монастырь, который, согласно «Повести временных лет», был заложен после 1051 года. Хотя его основатель, Антоний Печерский, прибывший с Афона [Повесть 1926: 152], принадлежал, по-видимому, к медитативному направлению, самый знаменитый монах монастыря, Феодосий Печерский, представлял активное практическое направление монашества. Феодосий ввел правила Феодора Студита и тем самым положил начало новой монастырской «парадигме» в Печерском монастыре [Топоров 1995–1998, 1: 701].

Так, Антоний и Феодосий с самого начала привнесли две возможности развития; до нашествия монголов в восточнославянском монашестве в общем и целом царит скорее модель Феодосия. Печерский монастырь (с 1169 года лавра) переживает период расцвета, но в 1240 году все же становится жертвой нашествия монголов и утрачивает в дальнейшем всякое значение[66].

---

65 «Много ведь монастырей цесарями, и боярами, и богачами поставлено, но не такие они, как те, которые поставлены слезами, постом, молитвою, бдением. Антоний ведь не имел ни золота, ни серебра, но достиг всего слезами и постом, как я уже говорил» [Повесть 1950: 107, пер. со сл. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова].

66 Только в постсоветский период он вновь становится духовным центром, теперь уже украинским.

Далеко за пределы прекратившегося в 1240 году влияния лавры простирается литературная история его патерика. Период расцвета монастыря был увековечен в литературном плане в «Киево-Печерском патерике», который, в противоположность предшествующим монастырским патерикам, не только содержит поучения, но состоит из очень разных эпизодов, и в этой своей нарративной пестроте он был привлекателен для чтения — и остается привлекательным сейчас. Монашеская норма смирения играет роль в целом ряде повествовательных «слов», и своеобразным сигналом выглядит эпизод «Слово о смиренем и многотрьпеливем Никоне — Черноризци» [Ольшевская/Травников 1999: 25 и сл.].

5.3.4.4. Феодосий Печерский

Второй, сохранявший свое значение и после монгольского нашествия источник из среды Киево-Печерского монастыря — это житие умершего в 1074 году и причисленного к лику святых в 1108 году Феодосия Печерского: «Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского» (1080-е годы). Истории освоения этого явившегося образцом для подражания текста мы обязаны тем, что Феодосий почитается «отцом русского монашества», и одновременно — «последователем Христа уничиженного» [Федотов 1996–2013, 10: 109].

В житии описываются различные аспекты монашеской ориентации Феодосия на Христа. Среди них — известный момент аскетического, враждебного по отношению к плоти самобичевания; но это проявляется только на определенных фазах и никогда не выступает на передний план [там же: 1, 117]. Таким образом, Феодосий придерживается некоей умеренной[67] формы аскезы, как у палестинского монашества [Федотов 1996–2013, 10: 112; Топоров 1995–1998, 1: 687]. Она в его случае не означает отказа от мира, а представляет собой целенаправленное вмешательство

---

[67] В. Н. Топоров выявляет этимологическую связь слова «смирение» со словом «мера», притом что «идеальной мерой» в христианском смысле с социальной точки зрения становится приниженное [Топоров 1995–1998, 1: 686 и 2: 551].

в дела мира, прежде всего в виде благотворительной деятельности [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 1: 384], а во-вторых, в виде противостояния политической несправедливости. То обстоятельство, что вмешательство такого рода влечет за собой реакцию со стороны светских сил, которые могут привести к репрессиям против монаха, вполне функционально с точки зрения идеала самоуничижения и страдания. Феодосий жаждет — согласно житию — именно внешних репрессий:

> Си же слышавъ блаженный, яко о заточении его рѣша, въздрадовася духъмь и рече къ тѣмъ: «Се бо о семь вельми ся радую, братие, яко ничьсоже ми блаже въ житии семь <...> Тѣмьже готовъ есмь или на съмьрьть». И оттолѣ начатъ того укаряти о братоненавидѣнии, жадааше бо зѣло, еже поточену быти [там же: 378][68].

Особое значение Феодосий придает труду. В. Н. Топоров трактует принцип физического труда как своего рода ответ на тезис Федотова о кенозисе. Он утверждает, что «*труженичество во Христе*» — это «особый тип русской святости» [Топоров 1995–1998, 1: 608 и сл., выделено в ориг.] (ср. также [там же: 704 и сл.]). Здесь в центре внимания находится как созидательная деятельность (строительство монастыря), так и непрерывность этой деятельности, что в житии Феодосия представлено с помощью поэтики полноты [там же: 617]. Однако поскольку ни труд, ни благотворительная деятельность русского монашества не относятся к константам его последующей истории [там же], историческую реконструкцию Топорова следует воспринимать скорее как основанную на близких ему самому современных

---

[68] «Услышав речи о своем заточении, блаженный воспрянул духом и сказал: “Это очень радует меня, братья, ибо ничто мне не мило в этой жизни <...> Поэтому готов я принять смерть”. И с тех пор по-прежнему обличал братоненавидение князя, всей душой желая оказаться в заточении» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 1: 379, пер. со сл. О. В. Творогова]. Одобрение заключения как подтверждения собственного свидетельства / мученичества встречается также у Максима Горького в фигуре Павла Власова (см. 7.4.3).

представлениях. Но относительно Феодосия тезис Топорова верен: даже став игуменом, Феодосий никогда не чурался тяжелого физического труда, «рабских трудов»[69]. Однако важнее труда персонально для себя была социальная функционализация: унижение до «рабского труда» действует в качестве средства смирения: «Оттолѣ же начатъ на труды паче подвижьнѣй бывати, якоже исходити ему съ рабы на село и дѣлати съ всякыимь съмѣрениемь» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 1: 308][70].

Эта сторона социальной деградации просвечивает также и в вестиментарном облике Феодосия: во всем разнообразии расхожих агиографических топосов (см. 4.3.7)[71] в описании детства Феодосия подчеркивается в первую очередь его нищенское одеяние [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 1: 302], что в житии повторяется неоднократно; именно нищенское одеяние мешало посетителям распознать в Феодосии игумена. Более того: Феодосий, обращаясь к своей матери, оправдывает свои лохмотья и свой смиренный облик *expressis verbis* образцом самоуничижения Христа: «Господь бо Иисусъ Христосъ самъ поубожися и съмѣрися, намъ образъ дая, да и мы его ради съмѣримъся» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 1: 312][72]. Повествователь жития, со своей стороны, сообщает, что Феодосия подражание Христу заключалось в смирении и скромности:

---

69 Для этого физического труда низшей категории русское монашество применяет эпитет «черный». Ср. [Špidlík 1971: 554].

70 «И с тех пор стал он еще усерднее трудиться и вместе со смердами выходил в поле и работал там с великим смирением» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 1: 309, пер. со сл. О. В. Творогова].

71 Разумеется, встает проблема доброкачественности источников житий, которые, в соответствии с агиографическими канонами, наполняются все время одними и теми же мотивами (отказ от материнской груди в дни поста, поза молящегося в колыбели, благоухание после смерти и т. п.); однако низкая документальная ценность источников не умаляет важность подражания и начинает бросаться в глаза только при появлении позитивистского духа модерна.

72 «Ведь сам господь Иисус Христос подал нам пример уничижения и смирения, чтобы и мы, во имя его, смирялись» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 1: 313, пер. со сл. О. В. Творогова].

> Сице бо ти бѣ тъщание къ богу блаженааго и духовьнааго отьца нашего Феодосия, имяаше бо съмѣрение и кротость велику, о семь подражая Христоса, истиньнааго бога, глаголавьшааго: «Навыкнѣте отъ мене, яко кrъткъ есмь и съмѣренъ сьрьдцьмь» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 1: 344][73].

С социальным самоуничижением неотрывно связан кенозис познания. Уже Феодосий увязывает самоуничижение с юродством — при этом приниженность образует *tertium comparationis*:

> Социальное самоуничижение, или опрощение, приближающееся к «святой глупости», с самого детства остается наиболее личной и в то же время отличительной национальной чертой характера преподобного [Федотов 1996–2013, 10: 117].

Федотов видит западного монаха, наиболее близкого по смиренно-юродиво-богоугодной форме монашеской жизни к Феодосию Печерскому, во Франциске Ассизском [Федотов 1996–2013, 10: 124 и сл.][74].

---

[73] «Таково было усердие к богу духовного отца нашего, блаженного Феодосия, ибо отличался он смирением и необыкновенной кротостью, во всем подражая Христу, истинному богу, вещавшему: “Учитесь у меня, как кроток я и смирен сердцем”» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 1: 345, пер. со сл. О. В. Творогова]. Следует обратить внимание на тот парадокс, что *Богу* Христу приписывается смирение.

[74] Ср. также [Панченко А. М. 1984: 88 и сл.]. Духовная близость православия к Франциску — и практически ни к какому другому представителю западного монашества (ср. [Смолич 1999: 355]) — может быть возведена к пиетету самого Франциска перед всем греческим (см. [Freyer 1991: 44 и сл.]). Близость выражается в одинаковой привязанности к вектору уничижения, к «подражанию кенозису Христа» [Frank K. 1994: 691]: «Тем самым приходится причислить Франциска к “течению, основанному на традиции принижения и уравнивания”. Поэтому мы считаем, что Франциск тем самым очень близок к богословию патристики, в том числе к греко-восточным отцам» [Freyer 1991: 233]. Помимо самого Франциска это по сути своей относится к ордену францисканцев в целом — что восточная церковь, однако, не очень склонна была признавать; Бонавентура изображает Франциска как человека, который обрел «христоподобие» именно через смирение [там же: 215, 217 и сл.]. Францисканцы «носят программное имя *frates minores*, которое характеризует их жизненную позицию как *humilitas*» [там же: 195]; ср. об этом [Lehmann L. 1997].

К программному смирению Феодосия повествователь привязывает паренезу подражания; он предлагает рассматривать Феодосия как образец [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 1: 308]. Согласно Топорову, он пишет житие как «усиленный источник» с целью дальнейшего воздействия и подчеркивает его «свидетельский характер» [Топоров 1995–1998, 1: 642]. В дошедших до нас поучениях Феодосия призыв к смирению проходит красной нитью [там же: 773 и сл.]. В проповедях Феодосия преобладает паренеза к «терпению» и «смирению» [Еремин 1947: 173–179][75] и к следованию Христу путем самоуничижения [там же: 173].

5.3.5. Между отшельничеством и монастырским богатством (XIV–XVI века)

> Возможно, что каждый из этих ранних пустынножителей считал, что он решает свою личную задачу, что уход в лесную пу́стыню — дело, касающееся только его, и не подозревал, что все они принадлежат новой волне религиозного сознания...
>
> *[Топоров 1995–1998, 2: 466 и сл.]*

Расцвет Киево-Печерского монастыря завершается в 1240 году. Далее последовало монгольское иго, это время угнетения (религиозного в меньшей степени); поскольку жизнь в монастыре зачастую служит выходом из ситуации внутри общества, которая представляется неудовлетворительной, то времена внешних репрессий оказываются для монашества *как института*, как правило, не очень благотворными. Не случайно поэтому обновление приходит из неофициальной формы монастырской жизни — из отшельничества[76].

---

[75] Тезис Федотова о том, что кенотическая христология проповедей Феодосия сильно отличается от византийских [Федотов 1996–2013, 10: 122 и сл.], необходимо оспорить; вызванный его стремлением вытравить объясняемую русской спецификой декенотизацию греческой христологии, этот тезис противоречит предшествующему изложению (2).

[76] На связь между монгольским игом и движением отшельничества указывает также житие Сергия Радонежского, составленное Епифанием [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 288]; общие сведение см. также в [Топоров 1995–1998, 2: 393, 465–467].

Индивидуальные проявления аскезы, не снабженной предварительными предписаниями в форме правил, крайне разнообразны — от сидения в землянке и заключения себя в келью (как Феофан Затворник; 4.4.3.1), сна в собственной будущей могиле и стояния на столпе (как Тихон Задонский; 5.3.6.1), включая абсолютное молчание (в этом плане выделялся молчальник Павел Обнорский), строжайший пост и отказ от сна, — вплоть до ношения вериг и огромных деревянных крестов (прежде всего Серафим Саровский; см. 5.3.6)[77]. Климатические условия России вносят свой вклад в специфику аскезы[78]. Как бы то ни было, базовая форма аскезы всегда заключается в радикализированном (возвращающемся к корням) понимании монашеской жизни как отъединения — ухода в пу́стынь или скит (уединение[79]).

5.3.5.1. Сергий Радонежский и диалектика отшельничества

> Образ Христов хранят [иноки] пока в уединении своем <...> от древнейших отцов, апостолов и мучеников...
>
> *[Достоевский 1972–1990, 14: 284]*

Великий пример для всех последующих отшельников являет собой Сергий Радонежский. Аскетическая практика Сергия проходит через три ступени: от отшельничества через идиоритмию до киновии. Около 1340 года отрок Варфоломей отправился в отшельничество и провел два года в полном одиночестве, навещаемый только дикими зверями, с которыми он, согласно житию, заслужил дружбу [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 304, 312]. Монашеский постриг совершился в пу́стыни около 1342–

---

[77] Ношение креста создает специфическую метонимическую связь с Христом; на этом базируется эпитет «богоносный», который используется для Серафима Саровского (см. [Акафист Серафиму 1991]), категория, которую Достоевский распространяет на всю общность: «народ-богоносец» (см. 5.1.3).

[78] Р. Цемус считает, что русская «“пассивная” форма аскезы» не нуждалась «ни в каких аскетических практиках, ибо работа и условия природы и климата уже сами по себе были тяжким испытанием» [Cemus 2003: 190].

[79] Понятие «уединенный» представляет собой русский перевод слова μοναχός; ср. [Цыпин 1994: 172].

1344 годов (наречен именем Сергий). Но вскоре вокруг него собралось 12 монахов, и растущая далее известность его отшельнического примера побуждает к закладке монастыря Святой Троицы, получившего позже в его честь название «Троице-Сергиева лавра»[80]. В 1353–1354 годах Сергий после длительных колебаний стал, наконец, его настоятелем.

То, что для социального движения читается как история успеха, вызванного одной-единственной личностью, для отшельника и последователя самоуничижению Христа, который ищет простой жизни ради Христа и бежит от личной славы, означает постановку под вопрос его изначального намерения. Всякая форма социального возвышения должна быть, согласно житию Сергия, нивелирована провозглашением смирения Сергия. Не в последнюю очередь из-за этой необходимости в житии смирение возводится в ранг его главной добродетели[81].

Когда Сергий, находясь в ските преподобного Митрофана, просит постричь его в монахи, ему приходится искупать эту потребность в укреплении своего следования Христу, заключаю-

---

[80] Как сейчас, так и на протяжении всего советского времени — главный монастырь РПЦ. Под сильным влиянием сергиевского топика Троицы находится монах-иконописец этого монастыря Андрей Рублев, о котором нет практически никаких биографических данных. Решающее значение для истории иконописи имеет прежде всего его «Троица» (см. 4.6.8.1). Невозможность лицезрения Троицы, а также недостаточность биографических сведений о Рублеве вполне может быть причиной тому, что в рецепции Рублева на первое место выступает кенотическая составляющая, хотя в связи с Троицей этот аспект является второстепенным и биографически он не задокументирован. Это наглядно видно в фильме А. А. Тарковского «Андрей Рублев» (1964–1966), где монах-иконописец показан на фоне военного насилия и практически христоподобно привязан к кресту [Engel 1999: 154–156; Kreimeier 1987: 95–98]. Из-за конфликта Тарковского с советской цензурой кенотический топос переходит также и на восприятие его произведения (см., например, [там же: 95]) и, наконец, объясняет то, что его дневники были изданы под заголовком «Мартиролог» [Тарковский 2008].

[81] Ср. [Топоров 1995–1998, 2: 431, 546]. В грамматическом плане это показано через практическое отсутствие в прямой речи Сергия в житии, написанном Епифанием, форм местоимения «я» [Топоров 1995–1998, 2: 550]. Для последующих поколений монахов и, соответственно, их житий это становится образцом для подражания (см. [Смолич 1999: 51]).

щем в себе возвышение, провозглашением смирения [ПЛДР 4, 304]. Он по мере возможности избегает необходимости лично служить литургию и, согласно изложению Епифания, обосновывает это подражанием кенозису Христа посредством смирения:

> Имѣяше бо в себѣ кротость многу и велико истинное смирение, о всем всегда подражаа своего владыку господа нашего Иисуса Христа, подавъшаго ся на подражание хотящим подражати его и послѣдовати ему, рекшему: «Приидѣте къ мнѣ, вси тружающеися и обремененнии, азъ покою вы. Възмѣте иго мое на ся, и научитеся от мене: яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемь». И таковаго ради смирениа Сергий не хотяше поставлениа поповьства или игуменьства взяти: глаголаше бо присно, яко зачало и корень есть санолюбиа еже хотѣти игуменьства [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 320][82].

После этого Сергий вновь отказывается от сана игумена [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 326], но в конце концов соглашается, проявляя послушание по отношению к Господу [там же]; здесь кенозис послушания побеждает самоуничижение отказа от славы. Долгу послушания Сергий следует также и тогда, когда по указанию митрополита Алексия и патриарха Филофея вводит правила Феодора Студита для общежития [там же: 366]. Таким образом, он подчиняется вопреки собственным отшельническо-идиоритмическим преференциям. Однако сан митрополита он решительно отвергает [там же: 392].

Желанию Сергия удалиться от мира противостояли, таким образом, факты реальной жизни: его то и дело удостаивали

---

[82] «Ведь был он полон кротости большой и великого истинного смирения, во всем всегда подражая своему владыке, господу нашему Иисусу Христу, давшему пример для подражания желающим подражать ему и следовать ему и сказавшему: "Придите ко мне, все труждающиеся и обремененные, я успокою вас. Возьмите иго мое на себя и научитесь от меня: ибо я кроток и смирен сердцем". Из-за этого смирения Сергий не хотел быть поставленным в священники или игуменство принять: говорил он всегда, что желание быть игуменом — начало и корень честолюбия» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 321, пер. со сл. О. П. Лихачевой]. Ср. об этом про икону Вседержителя 4.6.3.2.

клерикальных почестей; отказ от места митрополита Федотов провозглашает «высшим актом кенотического смирения преподобного Сергия» [Федотов 1996–2013, 11: 190]. Вынужденный стать частью киновии, он невольно мирится с растущим богатством своего монастыря (одна из глав жития называется «О изобиловании потребныхъ» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 340][83]); монастырское братство привлекает все больше учеников и обрастает дочерними монастырями [там же: 376–392]. Однако Сергиев монастырь становится главным монастырем РПЦ, его ученики колонизируют Русский Север[84] и способствуют насыщению равнины христианскими структурами, ср. [Goehrke 2003: 192]. Сам Сергий, однако, вновь удаляется из монастыря — формально из-за ссоры с братом, но кроме того — чтобы вернуться к идеалу отшельника, который ему приходилось разменивать на киновию по указу митрополита и патриарха. Он прибывает в скит Крижача [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 370].

Итак, Сергиева интенция самоуничижения противостоит его растущей как раз тогда, в тот период, славе; отклик на деяния Сергия насильно толкает его к возвышению, которого он — по крайней мере, если верить житию — никогда не хотел. Каналами информирования об этой славе были прежде всего личные встречи и рассказы очевидцев, затем — иконы святого, и наконец — и прежде всего — житие авторства Епифания, за первой версией которого 1417–1418 годов последовал ряд новых[85]. Возвышение Сергия до сияющего образца обеспечивается риторическим искусством Епифания сплетать словес (ср. 4.3.7.1)[86],

---

83 «Об изобилии всего нужного» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 341, пер. со сл. О. В. Лихачевой].

84 Схему колониальных филиалов дают [Смолич 1999: 555] и [Onasch 1978: 315]. Колонизация посредством скитов, однако, представляла собой парадокс: отшельники, хотевшие именно удалиться от мирской инструментализации, тем самым становятся империалистическим инструментом.

85 А также переработка Пахомия Логофета [Топоров 1995–1998, 2: 350 и сл.].

86 Однако относительно себя самого Епифаний использует обычные топосы скромности [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 258]; ср. [Топоров 1995–1998, 2: 356].

в концентрированном виде проявившимся в прилагаемом к житию хвалебном гимне [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 4: 406–428]. За такими агиографическими топосами, как топос о благочестивом младенце [там же: 284], о поразительном умении читать как Божьем даре [там же: 82], о постоянных чудесах и, наконец, о благовонном теле будущего святого [там же: 404], все вновь и вновь просвечивает кенотическая сердцевина, примерно так, как это повелось начиная с Феодосия: сияя сквозь ветхие лохмотья настоятеля Сергия [там же: 352].

Кенотические признаки способствуют совершившемуся после смерти возвышению (оно не представляет проблемы и для подражателя самоуничижению Христа). В 1449–1450 годах Сергия причислили к лику святых, и уже в 1460 году была освящена первая церковь, названная в его честь (в Новгороде)[87]. Днями его поминовения стали 25 сентября (день смерти) и 5 июля (день перенесения мощей). Канонизированному таким образом Сергию как образцовому примеру мы обязаны тем, что отшельничество в русской истории монашества стало постоянно рассматриваться как особый аскетический подвиг и внушало уважение, ср. [Rose 1952: 98]. Широкая популярность примера Сергия Радонежского ясно показывает, что вторичные каналы информации, по которым передается пример аскезы, в историко-паренетическом плане могут быть гораздо эффективнее, нежели сам святой: «...образ подвижника имел гораздо больше значения, чем само подвижничество» [Смолич 1999: 49]. В качестве авторитета выступает тот, кто свою авторитетность вообще не рекламирует: «Он [Сергий] — истинный наставник, учитель, покровитель народа — смиренный, тихий, немногословный» [Топоров 1995–1998, 2: прил. V 47].

5.3.5.2. Парадокс идиоритмической киновии

Несмотря на известность Сергия, его отшельническая модель жизни находит в последующие столетия не так много подражателей, как можно было бы ожидать [Morris 1993: 100]. Таким образом, кенотической отшельнической жизни присуща диалек-

---

[87] Данные по [Müller 1967: VIII]. О возвышении после смерти ср. 8.8.4 и. 9.8.2.

тика, согласно которой отшельник продолжает свое культурное влияние с того момента, когда он оказался вырван из своего отшельничества и принудительно перемещен в обстановку монашеского общежития. Если учитывать, что многие из подающих пример отшельников позже возвращаются к коллективной форме общежития (колонии отшельников, киновии), то в этом случае отшельничество воспроизводит кенотическую укромность и незаметность Христа перед Богоявлением и Сретением[88], тогда как киновия (и, возможно, также должность настоятеля) этому противоречит. Хотя диалектический переход самоуничижения в возвышение (снаружи) и является стратегической целью кенотической модели (см. 2.6) вообще, как и монашеского габитуса, в частности, однако, если возвышение происходит — внутримирно — слишком быстро, кенотический подражатель Христа испытывает проблемы.

Противоречие между идеалом идиоритмической аскезы в пустыни и контролем благодаря уставу киновии определяет конфликты по поводу русского монашества вплоть до XV и XVI веков, см. [Lilienfeld 1961: 175 и сл.; Синицына 2002]. Дело доходит до разрыва из-за все более распространяющейся комбинации идиоритмии и киновии, совместной жизни большого числа монахов в одном монастыре, где каждый следует своим формам аскезы и в экономическом плане также каждый независим, ср. [Lilienfeld 1961: 177 и сл.]. Тем самым монастырь начинает слишком напоминать экономические реалии города, отдельные монахи становятся богачами, а вся система требует реформ. Из напряжения между идиоритмией и киновией намечались два выхода — в направлении все более мелкого членения идиоритмии или в направлении более строгого следования правилам. Первый вариант отстаивает Нил Сорский, второй — Иосиф Волоцкий. Оба видят необходимость[89] вернуться к отсутствию собственно-

---

[88] В церковном календаре это прежде всего период от 25 декабря до 6 января, или, соответственно, до 2 февраля (см. 4.5.5.1).

[89] По поводу критики Иосифом существующих условий ср. [Špidlík 1971: 550 и сл.].

сти у каждого отдельного монаха, но эти мыслители не сходятся в том, какого «рода» должно быть это «отсутствие собственности» [Lilienfeld 1961: 172], то есть под вопросом оказывается то, имеет ли право владеть собственностью весь монастырь:

> У Иосифа отдельный монах не имел права ничем владеть лично согласно строгому распорядку киновии, тогда как снабжал его всем необходимым, то есть обладал собственностью, монастырь. У Нила и монастырская братия не имела права владеть ничем, или лишь очень немногим, их церковь должна была быть столь же бедна, как и их повседневная жизнь. Монах лично должен был быть столь беден, чтобы его *никто не* обеспечивал, а он был вынужден кормиться трудом рук своих [там же, выделено в ориг.].

Это достаточно тонкое различие упростилось в результате обострения полемики между сторонниками собственности и ее противниками — «стяжателями» и «нестяжателями». При этом есть целый ряд точек соприкосновения, соединяющих обе стороны, не в последнюю очередь кенотические аспекты, такие как подчеркивание покорности и требование личного смирения.

5.3.5.3. Послушание по уставу Иосифа Волоцкого

Самый значительный представитель стяжателей, настоятель Иосифо-Волоколамского Успенского монастыря Иосиф (Волоцкий), сначала потерпел неудачу при попытке реформировать монастырь, в котором он завершил срок назначенного ему послушничества, и основал новый [Смолич 1999: 62 и сл.]. В этом новом монастыре он провозгласил монашеское братство — киновию — и ввел устав, который надлежало строго соблюдать — «Духовную грамоту» (1514–1515)[90]. Иосиф дотошно прописал каждый этап

90 В неприязненном описании И. К. Смолича [Смолич 1999: 63] сквозит православный антиформализм. Эту базовую позицию полемики стоит учитывать, когда Смолич указывает в качестве цели всей концепции монастыря формирование церковных иерархий для исполнения функций руководства [там же: 64]. У Иосифа, безусловно, силен аспект активно внемирной аскезы (см. [Chibarin 1966: 74]), однако монастырская муштра наряду с внедуховными целями также по крайней мере имеет и смысл кенотического «подражания Христу».

киновийного ежедневного распорядка — чтобы не возникало высокомерия из-за свободы определения своих действий, а царило христоподобное послушание[91].

Одеяние монаха обязано быть скудным, его личная собственность должна быть ограничена самым необходимым; именно это подобает последователю Христа:

> ...аще кто восхощет совершеное нестяжание имети, по Христову словеси, рекшему: «Не стяжите двою ризу», да имат манатию едину и ряску едину, шубу едину, свитки две или три, и всего платия по единому, еще же и худа вся и искропана, и вещей келейных все по единому, вся же худа и непотребна. Таковый есть совершен Христов ученик, и подобник и ревнитель Святым, иже зиму же и студень и наготу и беду и труды и нужда Христа ради пострада, и его ради тесным путем шествова, вводящим в живот... (Слово 3) [Иосиф Волоцкий 2001: 79].

Монаха приближает ко Христу абсолютное послушание, которое является единственным истинным проявлением смирения:

> Рече Святая *Синклитикия:* «Сущии в монастыри послушание паче пощения да стяжут; ово бо гордости учит, ово же смирену мудрость обещевает» (Слово 6) [там же: 88].
>
> Сего ради блажен иже свою волю до конца умертвит, и иже о Господе учителю свое попечение отдаст: одесную бо той Распятаго станет. Подвигнемже ся всею силою вси, иже

---

[91] Даже если устав Иосифа занимает особое место, — монастырские уставы (например, [Устав монастыря 1994]) образуют тот нормативный жанр, который предусматривает наиболее суровую дисциплину соблюдения. Монастырские уставы — это выражение, а может быть, и существенный исток той культуры правил, которая, по Лотману и Успенскому, в России была выражена слабее, чем текстовая культура [Лотман/Успенский 1971: 152]. Средствами информации о текстовой культуре в монастырской среде являются эратопокрисисы (наставления в вопросах и ответах) и увещевательные тексты, которые следует понимать скорее как вспомогательные средства для всякий раз индивидуального подражания, нежели как регулятивные, нормирующие акты.

> Господа боятися хотящей, еже во всем свою волю умертвити, яко же преподобнии отцы наши творяху, иже в послушании, во смирении пожиша... (Слово 6) [там же: 86].

5.3.5.4. Скитская исихия Нила Сорского

Для Нила Сорского в его монашеской программе послушание также играет центральную роль, но понимает он под ней нечто совсем иное, нежели формалист Иосиф. В требовании послушания у Нила задействован православный традиционализм; надлежало постоянно заново прислушиваться к святым отцам [Lilienfeld 1961: 161], а не прописывать себе самому общеобязательный распорядок, используя устав. Отсутствие собственности в версии Нила выражено более радикально, чем у Иосифа. Не только отдельный монах, но и все монашеское объединение обязано быть бедным, как об этом говорится в написанном в самом начале скитской жизни Нила «Предании о жительстве скитском» [там же: 198][92]. Насколько можно понять из нетипичной для Нила резкости его аргументации по этому пункту [там же: 143, 168], он был в этом очень заинтересован лично. Особенно необычно для православия было то, что Нил выступал за скромность украшения православного храма [там же: 199][93].

Нил ищет образцы для подражания не в византийских типиках[94], а у пустынников-отшельников, в скитской монашеской жизни (ср. [Lilienfeld 1961: 174]), к которой его скитская модель восходит также и терминологически[95]. В программе Нила Сорского скит — это жилище для двух или трех живущих вместе

---

[92] О датировке см. [Архангельский 1882: 52 и сл.].

[93] Дж. Мэлони объясняет это как специфическое выражение всеобщего «кенотического духа», характерного также и для времени жизни Нила [Maloney 1973: 156].

[94] См. извлечения Иосифа из «Аскетикона» Василия Великого и из «Типикона» Феодора Студита (Слово 14) [Иосиф Волоцкий 2001: 118–131].

[95] Название обители отшельника, по-русски «скит», восходит, видимо, к египетской пустыне Σκῆτις [Фасмер 1964–1973, 3: 640], где жили первые отшельники-монахи. О пустыне напоминает и русское обозначение колонии отшельников как «пустыня» или «пу́стынь».

монахов, из которых один — старший, более опытный, а один или два — более молодые, которым предстоит учиться у старшего. Таким образом, подражание Христу через следование старшему объекту подражания становится следованием второго уровня. Благодаря таким маленьким группам Нил использует мнемоническое преимущество человеческого образца, находящегося прямо перед глазами (см. 5.0.3). Его программное обоснование такой монашеской формы жизни в «Предании о жительстве скитском» намечает только ее рамку, но не предписывает никаких внешних деталей, как это делает «Духовная грамота» Иосифа; «Предание» являет собой лишь промежуточную инстанцию передачи, но не само авторитарное исполнение. Документ Нила носит характер общей духовной рекомендации и не предоставляет никаких сведений о конкретном, всякий раз индивидуальном образе жизни в заложенном им ските на реке Соре[96]. Общая рамка складывается из труда и Иисусовой молитвы[97].

Здесь очевидно влияние исихазма. Несмотря на то что на тот момент существовал уже целый ряд точек соприкосновения между исихазмом Григория Паламы и стремлением Сергия Радонежского к покою в пустыни, никаких прямых свидетельств влияния Паламы на Сергия нет, и на это даже нет намеков [Топоров 1995–1998, 2: 592 и сл.]. Иначе обстоит дело у Нила Сорского. Доказано, что на Афоне Нил соприкасался с исихазмом [Смолич 1999: 65 и сл.][98]. В соответствии с идеями исихастов Синая и Афона Нил рекомендует одиночество, тишину, внутренний покой (ἡσυχία, «безмолвие»), бдение и освобождение от мыслей [Maloney 1973: 110–141], чтобы предоставить все пространство только Христу, то есть «христоформировать» память, см. [там же: 137]. О высших ступенях исихии Нил говорит не

---

96 По поводу этой ограниченности скитского устава Нила и его источниках см. [Гролимунд 1999: 129].

97 По этому поводу Нил дает технические указания; см. [Смолич 1999: 67 и сл.] (ср. 4.5.8.3).

98 Именно исихазм, по Х. Бирнбауму, составляет суть второго южнославянского влияния [Birnbaum 1984: 14].

своими словами, что Джордж Мэлони толкует как кенотический жест скромности [там же: 141].

Иисусова молитва делает скитскую программу Нила христоцентричной. Однако она связана с кенозисом лишь опосредованно (см. 4.5.8.3). В «Уставе» Нила заповедь смирения — как и в большинстве монастырских уставов[99] — тем не менее составляет неотъемлемую часть [Lilienfeld 1961: 232–234]. Исихастская автокоммуникация требует опоры в виде выражаемой вовне жизненной практики смирения. Нил так далеко заходит в практикуемом им смирении, что избегает поучения, чтобы не казаться авторитарным «отцом» (он запрещает так себя называть [там же: 148]). Тем самым он, конечно, ослабляет свои позиции в культурной памяти (*memoria)*; хотя с кенотической точки зрения это последовательно, это наносит ущерб меморации перформированной тем самым кенотической модели[100]. Если же понимать негацию знаков как знак самоуничижения, то тогда и победу Иосифа в 1503–1504 годах, окончательно закрепленную в 1535 и 1549 годах [Смолич 1999: 71; Lilienfeld 1961: 165; Синицына 2002: 137–140], следует понимать как часть успешного кенозиса славы у Нила. Тот факт, что кенотическая программа в качестве вести действует лишь скрыто, является крайним проявлением ее последовательности; Ф. фон Лилиенфельд считает, что «под прикрытием» программа Нила в реальности «жила дальше» [Lilienfeld 1961: 188]. Заключительную точку Нил ставит в своем сжатом «Завещании» (1508)[101] и пожелании, чтобы его тело не хоронили, поскольку он не достоин такой чести:

> ...молю вас, повергните тѣло мое в пустыни сей, да изъядятъ е звѣрие и птица, понеже съгрѣшило есть къ богу много и недостойно есть погребения <...> Мнѣ потщание, елико

[99] Ср., например, Бенедикт Нурский [Freyer 1991: 72].

[100] Для историко-культурной реконструкции этот аспект кенотического следования создает самые большие трудности, поскольку перформативный успех тех, кто следует, в культурной памяти не коренится. Наоборот, парадоксальный провал кенозиса покоя, как это случилось с Нилом Сорским, но в еще большей степени с Сергием Радонежским, как раз усиливает включение в культурную память.

[101] По поводу кенотического характера этого документа ср. также [Maloney 1973: 45].

> по силѣ моей, что бых не сподобленъ чести и славы вѣка сего никоторые, яко же в житии семъ, тако и по смерти [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 6: 322][102].

Собственное кенотическое представление Нила аподиктично только в одном пункте, обязательном для других, — в акценте на послушании. Дело в том, что идиоритмия скита ни в коем случае не должна провоцировать индивидуализм, и в качестве противовеса должно использоваться жесткое послушание [Lilienfeld 1961: 184].

Образцы для организационной структуры с одним-двумя учениками и одним «отцом» изучена не полностью, и истоки, возможно, имеет смысл искать на Востоке или на Афоне [там же: 180]. Однако, говорить здесь о старчестве в духе XVIII и XIX веков было бы ошибочно. Впрочем, у Нила Сорского и его современников уже наблюдается нечто такое, что заставляет вспомнить Паисия Величковского и обитель старчества Оптину пустынь в XIX веке [Lilienfeld 1961: 185] (ср. 5.3.6.3–5.3.6.7).

5.3.6. Между скромностью и внешним влиянием (XVIII–XIX века)

Часто подчеркиваемый духовный кризис монашества XVI–XVIII веков стал в XVIII веке кризисом организационным; количество монастырей при Петре Первом в результате учреждения заново «Монастырского приказа» в 1701 году, благодаря документу «Прибавление к Духовному Регламенту» (раздел «О монахах», 1722) и, наконец, при Екатерине Второй посредством акта о секуляризации 1764 года было сокращено примерно на одну треть [Лисовой 2002: 191, 199, 205]. Ограничения со стороны государства сопровождались, однако, наряду с чуждыми церкви и даже враждебными ей настроениями, беспорядками в среде

---

[102] «...молю вас, бросьте тело мое в этой глуши, чтобы съели его звери и птицы, потому что грешило оно перед богом много и недостойно погребения. <...> Я стараюсь, насколько в моих силах, не быть сподобленным чести и славы века сего никакой — как в жизни этой, так и по смерти моей» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 6: 323, пер. со сл. Г. М. Прохорова].

самого монашества [Кучумов 2002: 225][103]. Кенотическая практика также находилась в плачевном состоянии, хотя этот топик продолжал существовать, и бывшие «церковные люди», лишившиеся крова, продолжали его развивать в неофициальных формах подражания Христу и вне монастырей. Импульсы к обновлению приходят не только извне (с Афона), как считает Н. Н. Лисовой [Лисовой 2002: 218]; их проявления могут быть связаны также и с традицией нормативной паренезы. Традиционная кенотическая паренеза и организационное обновление встретились в конце XVIII и начале XIX века в старчестве, представляющем альтернативу конвенциональному общежитию.

5.3.6.1. От киновии к старчеству

Отход от киновии и развитие новых форм авторитета можно проследить на примере жизненного пути двух святых, которых ожидало вскоре великое почитание — Тихона Задонского и Серафима Саровского[104].

Тихон Задонский был пострижен в монахи в 1758 году и сделал головокружительную церковную карьеру (см. [Смолич 1999: 356]), став год спустя игуменом и ректором духовной семинарии в Твери, а в 1763 году он удостоился сана епископа Воронежского. Однако коммуникативные обязанности были Тихону не очень по нраву, и, вытерпев много обид, он в 1767 году сложил с себя епископство, чтобы удалиться в Задонский монастырь. Там он написал множество трудов, но с годами все больше себя ограничивал, все больше принимал на себя внешнюю убогость и духовную покорность[105]. В конце концов он отказался от любого контакта с людьми, и в последние три года жизни, до самой своей

---

[103] Ср. «Калязинскую челобитную», в которой монахи выражают жалобы о невоздержанности (обжорстве) в их монастыре, а также «Прибавление к Духовному регламенту» [Верховской 1916, 2: 94].

[104] Относительно обоих проводят аналогию с Франциском [Смолич 1999: 355] (см. 5.3.4.4).

[105] Своего рода кенозис познания (ср. 3.5.5.7). Он следует требованию одного юродивого: «Не высокоумь» [Смолич 1999: 358].

смерти в 1783 году, больше не покидал своей кельи. Тихон вскоре удостоился широкого почитания и в 1863 году был причислен к лику святых.

В сочинениях Тихона кенотический идеал играет важную роль. Паренезу смирения (ср., например, [Лебедев 2003, 1: 687–695]) он использует, особенно часто ссылаясь на (Флп 2:5–11) [Gorodetzky 1938: 104–106]. Традиция высокой риторики («плетения словес»; ср. 4.3.7.1), которой придерживается Тихон, Федотову кажется свидетельством того, что специфически кенотическое следует искать скорее в личности Тихона, а не в его сочинениях [Fedotov 1969: 183]. В габитусе Тихона даже защитнику кенозиса Федотову сильная сфокусированность Тихона на страданиях и смерти Христа представляется чрезмерной; он разоблачает ее как индуцированную западной церковью[106].

Серафим Саровский начинал монахом в монастыре Сарова (1779–1793). После этого с 1794 по 1825 год он вел отшельническую жизнь, постоянно носил на груди и на спине два тяжелых деревянных креста, три года (1804–1807) провел столпником, три — в полном молчании (1807–1810) и 15 лет — как инок в железных цепях, спал в вырытой собственноручно могиле и постоянно произносил Иисусову молитву. Его изуродовали разбойники, которым он не сопротивлялся [Смолич 1999: 342 и сл.], так что на иконах он изображается с палкой и скрюченным — воистину жалкая фигура. От чести руководить монастырем он отказался, а также закрывал лицо, чтобы противостоять возможному почитанию — еще одна грань подражания скрытой божественности Христа (см. 2.7.3.3). Только после долгого периода аскетического самоопустошения Серафим Саровский позволил себе выступить в качестве духовного отца. С конца 1825 года Серафим был старцем, в том числе и для веду-

[106] «...Святой Тихон соединил в своей довольно сложной и бурной духовной жизни католическое почитание Распятого Господа, протестантский евангелизм и русский кенотизм — все три аспекта конфессиональных подходов ко Христу» [Fedotov 1969: 184 и сл.].

щих монашескую жизнь женщин. В 1903 году происходит его причисление к лику святых при мощной поддержке Николая II и его супруги Александры Федоровны[107].

5.3.6.2. Понятие и содержание старчества

Тихон и в еще большей мере Серафим благодаря своей уединенной жизни и вместе с тем — широко распространившемуся духовному влиянию являются провозвестниками новой сферы монашеского влияния, распространившейся в особенности в XIX веке — старчества. Но где же точно его отправная точка?

Еще скитская модель Нила Сорского с одним-двумя более молодыми монахами и одним духовным отцом давала повод для постановки вопроса о том, не стоит ли здесь говорить о старчестве (5.3.5.4) и не существует ли, возможно, традиции, идущей с самого раннего периода монашества: не означали ли еще сирийские и греческие титулы ܐܒܐ (Авва) и πατὴρ πνευματικός (духовный отец) сопоставимую модель?

Попытки Смолича найти следы этого в древнерусский период особенным успехом не увенчались [Смолич 1999: 328–331], и он указывает на широчайшую полисемию при использовании монашеского титула «отец», которая ведет от старшего через настоятеля и его помощников — к понятию «духовный отец» [там же: 328]. Древнерусские праформы личного духовного окормления не должны без околичностей идентифицироваться со старчеством [Федотов 1997: 211]. Титул этот имеет либо организационное предназначение — когда в киновии у настоятеля есть совет старцев — и служит почетным званием для образцовых монахов или церковных иерархов, или же функционально ограничивается, обозначая духовника, ср. [Смирнов С. 2004: 19 и сл.].

От этих значений следует отличать тип «неинституционализированного патриарха» (*Altvater*) [Onasch 1981: 268], «старца», который представляет собой явление модерна или антимодерна.

---

[107] Это один из немногих неоспоримых контактов Николая, который был сомнительным последователем Христа (см. 1.1 и 1.2.6), с подражанием Христу — правда, осуществлявшимся другим человеком.

Угроза для традиции является основополагающей для этой — ввиду промышленного разделения труда и мобильности — анахронистической модели. Глагол «старчествовать» обозначает мнемоническую интенцию и активность при передаче кенозиса, метафора «кормления» применительно к деятельности старца — «духовное окормление» — тоже. Поскольку среди старцев люди, обладающие полноценным образованием священников, встречаются в редких случаях, то по отношению к духовничеству это — претензия на авторитет, от которого старец обязан излечиваться путем подобающего смирения.

Поскольку старцы с конца XVIII века и вплоть до начала XX века, соответственно, принадлежали к различным монашеским категориям, а их духовными детьми были в равной мере монахи и монахини, как и светские люди, точное институциональное определение невозможно. Употребление понятия «старец» не означает, что нам известно, какова монашеская или парамонашеская форма жизни А (старец) и Б (духовное дитя), а также ничего не сообщает о пространственной концепции монашеской жизни (скит, келья, киновия и т. п.). Для старчества в духе (анти-) модерна может существовать только одно существенное семантическое определение — персонально-авторитарные отношения между А и Б.

Чтобы провести отчетливую разграничительную черту между русским старчеством и более старыми формами духовного отцовства, необходимо совместить два качественных и один количественный критерий. Качественные критерии — это распространение духовного отцовства на светских людей [Behr-Sigel 1950: 129] и формирование особой формы ответственности за «духовных детей» [там же: 135]. Количественный критерий связан с повышением мобильности в эпоху модерна и с коммуникацией посредством писем; большинство старцев XVIII и XIX веков вели обширную переписку. Таким образом, существенная часть их духовного отцовства транслируется через эпистолографическую среду. Мобильность, как и эпистолярная связь позволяют существенно расширить круг «духовно окормляемых». Э. Бер-Зигель связывает эту особенность с Паисием

Величковским; *mutatis mutandis* это, однако, касается большинства старцев той эпохи:

> С Паисием Величковским заново расширяется радиус. К нему приходят сотни монахов и мирян, чтобы вымолить духовную помощь, и с ними же он остается в эпистолярном контакте. Радиус религиозной активности монаха с появлением старцев в XIX веке простирается, в конце концов, далеко за монастырские стены, охватывает тысячи людей из всех сфер и классов общества и касается самых разных духовных типажей [Behr-Sigel 1950: 138].

Тем самым соответствующую экспансию испытывает также и упомянутое чувство ответственности, см. [Behr-Sigel 1950: 140]. Вне личного и эпистолярно передаваемого сопровождения большого числа монахов, монахинь и мирян социально-организационные контексты, в которых действуют старцы, таким образом, совершенно различны.

5.3.6.3. Паисий Величковский и «Добротолюбие»

Если Тихон и Серафим были признаны святыми за их уединение от мира, то роль Паисия Величковского можно определить как роль организатора, благодаря чему он становится истинным отцом нового старчества и неоисихазма.

В пространном письме 1766 года Паисий Величковский вспоминает о своем долгом странствии, совершенном в юности в поисках духовного отца; однако вожделенного духовного наставничества он не обрел [Паисий 1847: 249 и сл.]. Так в 1746 году он попал на Афон, где нашел духовного собрата и соратника в лице Виссариона. К Паисию вскоре стало стекаться много народу, что мало-помалу разрушало изначально манифестируемую и защищаемую им идиллию вдвоем:

> Но не надолзе наслаждахуся таковаго, тихого, сладкого по Бозе, душе же утешного и безмолвного жития, точию четыре лета, и мало более (1754 г.): и други бо братия Святой Горы, и приходящие от мира, слышаще и видяще таковое их мирное и любовное по Бозе житие, ревнующе зело, ве-

> лиим своим молением начаша Старца убеждати, прияти их во ученичество. Он же многа лета отрицашеся сего, и не приимаше оваго убо четыре лета, оваго же три... [там же: 29 и сл.].

Затем в 1763 году он покидает Афон уже в сопровождении 60 братьев, чтобы начать киновийную жизнь в Молдавии (в Драгомирне, Секу и Нямеце) с элементами персонального старчества. Это уже можно рассматривать как уступку, ибо в упоминавшемся письме от 16 мая 1766 года Паисий в духе Нила Сорского упоминает общежитие одного или двух молодых монахов с одним старшим как «царский путь» [там же]:

> Со единем же или двема житие сей разум имать: да будет старец искусен во Святем Писании седяй в безмолвии, и да имать единого ученика или двоих седящих с собою в послушании и повиновении душею и телом [там же: 239].

Впрочем, отдавая предпочтение этому царскому пути, Паисий признает право на существование и двух других форм, киновии и отшельничества [там же: 240, 249]. По причине непрекращающегося притока людей Паисий в конце концов начинает руководить двумя монастырями — Секу, где было 300 человек, и Нямец, где было 700 монахов, см. [Tittel 1977: 7]. Предполагаемый царский путь представляется Паисию в реальности диалектическим; массовый приток, который достается ему на долю как духовному отцу, превращает старчество из явления отшельнической жизни в феномен модерна, где в массовом порядке находят духовную ориентацию именно миряне.

Слава Паисия как духовного отца добралась в глубину России, так что началось паломничество к нему монахов и мирян, которые импортировали старчество в Россию [Смолич 1999: 335]. Здесь странничество монахов как специфический вариант следования Христу выполняет функцию мнемонического расширения[108].

---

[108] Личный пример Паисия для русского старчества более значим, чем, скажем, одновременно возникшее движение «пустынников из Рославльских лесов» (см. об этом [Смолич 1999: 337]).

В этой связи Смолич говорит об образовании из паломников и странников «духовной сети» [там же: 414].

Наряду с коммуникативной средой, которую обеспечивали странствующие монахи, модель Паисия начала свое победное шествие благодаря его переводам. При этом Паисий преследует цель пересмотреть неточные переводы на церковнославянский [Chibarin 1966: 76–78]. Он подчеркивает мнемоническую роль изучения отцов церкви для жизни, посвященной подражанию Христу — с особым акцентом на наставляющей литературе для монахов[109]. В переводческом плане его *opus magnum* — это «Добротолюбие», русский перевод «Φιλοκαλία», опубликованного в Венеции в 1782 году сборника выдержек из аскетических трудов святых отцов (ср. 4.4.2.3). Первое церковнославянское издание появляется за год до смерти Паисия, в 1793 году[110].

В то время как монументальный переводческий труд был немыслим без целой группы членов киновии, в организации монастырского обихода Паисий пытается совместить несовместимое: соединение киновии со старчеством и с исихастскими намерениями. Эта попытка создавала условия для нападок сторонников чистого общежития, которые выступали против исихастской Иисусовой молитвы и провоцировали Паисия на апологию[111].

В нормативных высказываниях Паисия о монашестве, например, в «Поучениях о десяти добродетелях», непосредственно на одном уровне с Иисусовой молитвой («шестым добрым делом») находится смирение:

> *7-я добродетель* — смирение и смиренномудрие. Смирение сердечное без труда спасает человека старого, больного, убогого, нищего и необразованного; ради него прощаются все согрешения [Горелов 1997: 29].

---

[109] См. [Chibarin 1966: 79]. Переведенные Паисием святоотеческие тексты читались за трапезой всем монахам [Смолич 1999: 407].

[110] За ним другие последовали издания (второе — в 1822 году, третье — в 1849-м; см. [Chibarin 1966: 80 и сл.]). Издания на русском языке выпускались Феофаном Затворником начиная с 1877 года.

[111] «Противникам и клеветникам умной, или Иисусовой, молитвы» [Смолич 1999: 410–414] (ср. 4.5.8.3).

Агиографическая литература, разумеется, приписала самому Паисию все, о чем он проповедовал [Паисий 1847: 65]. В 1988 году Паисий был канонизирован.

5.3.6.4. Оптина пустынь

Хотя личный пример Паисия обусловил создание целой школы, после его смерти дальнейшее развитие старчества больше никогда не сосредоточивалось на одной ведущей фигуре. Вместо этого формируется центральное кристаллизующее место, в котором запечатлелась культурная история русского старчества, — поселение старцев, выделившееся на фоне реформированных монастырей XVIII и XIX веков (см. [Кучумов 2002: 227]): Оптина пустынь. Предыстория монастыря под Козельском восходит к XVI веку. После типичного кризиса в XVIII веке начинается его расцвет — с того момента, как в 1829 году в старческом поселении метрах в ста от монастыря поселился старец Леонид [там же: 233–236]. Тем самым в организационном плане по сравнению с «киновией по конъюнктурным причинам» Паисия осуществляется смена парадигм — появляется колония старцев, ср. [Смолич 1999: 422]. В 1830-е годы старчеству пришлось преодолевать сопротивление со стороны киновии [Зедергольм 1876: 49–67], но затем колония старцев в Оптиной пустыни поднимается до ранга места духовной кристаллизации, излучавшей яркий свет в русский культурный мир XIX века.

Поселение старцев не принимало участия в строго регламентированной жизни близлежащего монастыря. Имелся верховный старец, которому остальные обязаны были подчиняться, в ходе чего формировалось кенотическое послушание (Паисий Величковский цитирует в своем «Поучении на пострижение монашеского чина» (Флп 2:8) [Четвериков 2006: 367]) и не в последнюю очередь стабилизируется традиция[112]. В Оптиной пустыни по

---

[112] Ср. диаграмму личных путей передачи в [Смолич 1999: 556 и сл., 560–562, 565].

примеру Паисия личное подражание возвысилось до единственно возможного принципа, и с этого началось победное шествие подлинной имитационной культуры[113].

5.3.6.5. Леонид Оптинский и Климент Зедергольм

Первым старцем в Оптиной пустыни был Леонид (Наголкин). Его смирение и скромность послужили камертоном для последующих старцев: «В поведении Леонида много было от юродства во Христе, от той “sancta simplicitas” [святой простоты] <...> которая говорит народу больше, чем самое ученое наставление» [Смолич 1999: 348]. Агиограф Леонида неофит Климент Зедергольм[114] все время говорит в житии 1876 года о «полуюродстве» Леонида: «Своеобразная простота о. Леонида по временам доходила до какого-то полуюродства...» [Зедергольм 1876: 76]. А Смолич видит в действиях Леонида юмор, пронизывающий почти все [Смолич 1999: 423].

Близость к народу — один из рецептов успеха фигуры кенозиса: уничижение путем простоты легко вызывает восхищение и желание подражать со стороны широких народных слоев. Сюда относится эпизод, когда Леонид выступает в кругу учеников, пьющих пиво, что для Зедергольма несет сотериологический смысл:

> Этот простой напиток буквально смешивался со слезами учеников. Они любили о. Леонида не за ласковость и приветливость, которую старец никогда не заботился выказывать; души учеников любили святую душу благоутробного старца, и в его отеческом лоне как бы скрывалось их спасение [Зедергольм 1876: 103].

---

[113] Чтобы отдать должное личному аспекту паренезы *imitatio*, которая исходила из Оптиной пустыни, в дальнейшем всякий раз будут представлены параллельно один старец — и один из его светских адептов. При этом внимание будет сконцентрировано на одном или двух аспектах — у Леонида на кенотической скромности (5.3.6.5), у Макария на восприятии святых отцов и на эпистолографии (5.3.6.6), у Амвросия на духовной функционализации болезни и на связи с современной литературой (5.3.6.7).

[114] Зедергольм, который прибыл в Оптину пустынь в 1853 году, лично не знал отца Леонида, скончавшегося в 1841 году. О Зедергольме см. [Леонтьев 2002].

Спасение передается ученикам через особое смирение и простоту Леонида, что действовало непосредственно паренетически: «Оно [лицо Леонида] внушало откровенность и располагало и хитреца к простоте и непритворству» [Зедергольм 1876: 103].

Л. Дж. Стэнтон связывает этот эпизод с Тайной вечерей. Народный напиток возвышается для него до средства поддержания связи с Христом[115]. Впрочем, Стэнтон бьет немного мимо цели, когда для описания подражателя Христу обращается к таким христологическим понятиям, как перихоресис (см. 2.8.5.1):

> Пивное собрание раскрывает в наиболее чистом свете основные движущие силы монашеской совместной жизни — кенотическое «пришествие в этот мир» святого человека, чтобы присоединиться к своим последователям, и утешение от этого перихоретического присутствия среди них. <...> смысл порождается в «Житии» [Зедергольма] в силу христологической функции старца как посредника между своими последователями и царством конечной истины. Встреча с православным старцем — это точка, относительно которой можно точно определить все человеческие ценности, потому что старец — это живая связь между человеческим и божественным [Stanton 1995: 156–158].

Зедергольм описывает старца как персонализированный источник истины (см. [Stanton 1995: 154]), притом что коммуникация об истине функционирует не рационально, а подспудно — в передаче образца — в том числе и неграмотным. Тем самым Зедергольм очень точно улавливает медиально-мнемоническую программу старчества. Она выходит за рамки религиозной сферы: литературный памятник Зедергольма, интенсивно воспринятый в том числе Достоевским, был предназначен для того, чтобы «соединить монашеский и светский дискурс» [там же: 153]. Фрагменты характеристики, данной Зедергольмом Леониду — наряду с чертами Амвросия Оптинского и других — вошли в образ Зосимы в «Братьях Карамазовых» (см. 5.3.7.2); так вокруг памяти о Леониде образуется «литературный диспозитив».

---

115 Ср. водку у Венедикта Ерофеева (9).

5.3.6.6. Макарий Оптинский и И. В. Киреевский

В другой, патристически-транслаторной сфере, выделяется второй главный старец Оптиной пустыни, Макарий (Иванов). Родившись в 1788 году, он с 1810 года жил в монастыре Площанская пустынь (пострижен в монахи в 1815 году), где до 1823 года его духовным отцом был ученик Паисия Афанасий [Смолич 1999: 424][116], а в 1834 году он переселился в Оптину пустынь к Леониду, с которым он с давних пор общался на равных (причем Леонид, несмотря на это, исполнял духовную функцию старшего, см. [Горелов 1997: 56]).

Макарий продолжает дело Паисия по переводу святоотеческой литературы (среди авторов Максим Исповедник, Феодор Студит, Исаак Сирин и Симеон Новый Богослов) с помощью многочисленных монахов, но кроме того, и с помощью богослова Ф. А. Голубинского, и выпускает русскую монашескую литературу (творения Нила Сорского, Паисия Величковского или житие Паисия [Паисий 1847]).

Невзрачный книжник Макарий, который к тому же заикался [Смолич 1999: 424], вызывал парадоксальный эффект личного доверия; именно его личная и речевая непрезентабельность в качестве тапейносиса (см. 3.5.5.2) подчеркивала, видимо, его кенотическое послание. Под его влиянием, например, перешел в православие Климент Зедергольм, который, как мы видим по написанному им житию Леонида (см. 5.3.6.5), имел склонность к тапейнотическому опрощению.

Наряду с этим кенотико-парадоксальным эффектом у Макария наблюдается устойчивая концентрация на письменном способе коммуникации. Он вел обширную переписку[117], в значительной части с лицами, которых ему никогда не приходилось

---

[116] По поводу персональных путей подражания см. схему в [Смолич 1999: 561].

[117] Уже вскоре после его смерти (1862–1863) часть ее была опубликована в шести томах («Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца Макария»). Она содержит известные топосы смирения и послушания [Ненароков 2001: 86–91]. Позднейшие выдержки: «Письма к монашествующим» [Горелов 1997: 67–117].

видеть лично [Смолич 1999: 425]. Макарий с помощью своих писем научился исполнять функции духовного отца по отношению к целому ряду других сообществ, в том числе — к женщинам-монахиням. Эпистолография Макария образует особую страту в «литературном диспозитиве» Оптиной пустыни, которая дополнялась переводами святоотеческой литературы и пропагандой со стороны философа-славянофила Киреевского.

Киреевский видел в Макарии рупор патристической традиции; в его оценке сходятся воедино персональный и неперсональный моменты паренетического эффекта, который оказывал на него старец:

> Существеннее всех книг и всякого мышления — найти святого православного старца, который бы мог быть твоим руководителем, которому ты бы мог сообщить каждую мысль свою и услышать о ней не его мнение, более или менее умное, но суждение св. отцов[118].

Для культурно-философских сочинений Киреевского определяющими являются как персональный момент нерационального знания («живое знание», см. [Uffelmann 1999: 198]), так и суждения отцов Восточной Церкви:

> [...] писатели Восточной Церкви, не увлекаясь в односторонность силлогистических построений, держались постоянно той полноты и цельности умозрения, которые составляют отличительный признак Христианского любомудрия [Киреевский 1861, 2: 255][119].

Установление контакта между Макарием и Зедергольмом — это заслуга именно Киреевского [Леонтьев 2002: 34–36]. Следствием связи с Макарием стало то, что Киреевский в 1856 году был похоронен в Оптиной пустыни.

---

118 Письмо к Кошелеву, цит. по: [Смолич 1999: 426].

119 Ср. также [Киреевский 1861, 2: 238 и сл., 256 и сл.].

5.3.6.7. Амвросий Оптинский и Ф. М. Достоевский

После смерти Макария роль главного старца перешла в 1860 году к Амвросию (Гренкову). Он родился в 1812 году и, в отличие от Леонида и Макария, получил полноценное образование священника. Отправленный одним из старцев-отшельников в Оптину пустынь, он жил там с 1839 года. Амвросий на первых порах помогал Макарию в переводе, а также при написании жития Паисия, но основное внимание уделял духовному попечению [Смолич 1999: 438 и сл.]. Поскольку он почти всю жизнь страдал от тяжких болезней, в 1860-е годы он уже не мог посещать богослужения и был вынужден принимать посетителей полулежа у себя в келье [там же: 438] (ср. с Н. А. Островский; 8.6.3). Совершенно не склонный воспринимать болезнь как инвалидность, Амвросий возносит болезни парадоксальную хвалу (больше из аскетических, нежели из кенотических соображений):

> В монастыре болеющие скоро не умирают, а тянутся и тянутся до тех пор, пока болезнь принесет им настоящую пользу. В монастыре полезно быть немного больным, чтобы менее бунтовала плоть... (цит. по: [Ненароков 2001: 222]).

Неутомимость Амвросия в деле духовного попечения в соединении с его явными физическими страданиями действует как удостоверение его подражания Христу. В конце концов он стал говорить лишь шепотом [Горелов 1997: 131], и это породило, как и в случае с Леонидом, эффект тапенойсиса.

Особенной миссией Амвросия было духовное окормление женщин-монахинь; он сам основал недалеко от Оптиной пустыни женский монастырь Шамордино, где жил летом, осуществляя духовное окормление, и где он умер в 1891 году [там же: 144–150].

Однако основную лепту в славу Амвросия внесли профессиональные популяризаторы — такие писатели, как Достоевский и Толстой, или философы, такие как Соловьев и Леонтьев (последний в конце жизни окончательно переселился в Оптину пустынь). Самую важную роль в этом сыграл Достоевский. Две личные встречи с Амвросием и одна — совместно с другими

посетителями Оптиной пустыни [Stanton 1995: 164] — повлияли на писателя и в литературном плане. Впрочем, было бы ошибочно рассматривать Амвросия как единственный прототип старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» (см. 5.3.7.2); в нем скорее собраны черты нескольких человек: оптинских старцев Леонида, Макария и Амвросия, а также Тихона Задонского.

5.3.7. Полумонашеские социальные модели

> Кандидатами на роль предшественников, или предтеч, выполняющих ту функцию, которая века спустя переходит к интеллигенции в современном смысле слова, могли бы считаться те древнерусские монахи (точнее, монастырские и церковные писатели), которые были заняты не столько узко монастырскими или вообще церковными делами, сколько сочинением летописных, житийных и других текстов...
>
> *[Иванов В. Вс. 2000: 44]*

Оптина во второй половине XIX века воспринимается как своего рода «университет» [Четвериков 2006] (ср. [Rose 1952: 101]) — который заканчивают именно интеллектуалы от Киреевского до Толстого, и он отчасти влияет на нормативное габитусное представление о старцах.

5.3.7.1. Идиоритмический монах-живописец Гоголя

Еще до Достоевского литературную рекомендацию относительно монастического габитуса дал Н. В. Гоголь — до своих контактов с Оптиной пустынью и Макарием [Stanton 1995: 123–149]. Мы находим ее во второй половине повести «Портрет» из цикла петербургских повестей (1835–1842), которую не в последнюю очередь именно поэтому литературная критика называла неудачным (например, [Murašov 2003: 163]). Гоголь противопоставляет там различные аспекты самомнения и гордыни смирению полумонашеской жизни художника, подражающего Христу. Длительную, терпеливо переносимую фазу очищения иконописца после «инфицирования» его дьяволом-совратителем следует понимать как идиоритмико-монашеское упражнение в отречении:

> …изыскивал <…> все возможные степени терпенья и того непостижимого самоотверженья, которому примеры можно разве найти в одних житиях святых. Таким образом долго, в течение нескольких лет, изнурял он свое тело, подкрепляя его в то же время живительною силою молитвы. Наконец в один день пришел он в обитель и сказал твердо и уверенно настоятелю: «теперь я готов. Если богу угодно, я совершу свой труд» [Гоголь 1937–1953, 3: 133 и сл.].

Поселив своего иконописца неподалеку от монастыря, Гоголь набрасывает нормативный габитус на грани между монашеством и миром — в том же расщеплении, как это происходит у Достоевского между Зосимой и Алешей.

5.3.7.2. Старец Достоевского на границе с миром

В «Братьях Карамазовых», прежде всего в главе «Русский инок», Достоевский опирается на житие Леонида, написанное Зедергольмом. В Зосиме Достоевский персонифицирует модель старца, а в его ученике Алеше воплощена кенотико-монастическая социальная утопия *в миру*[120].

«Русский инок» начинается с давних отроческих воспоминаний Зосимы. Совершенное монашество в его ангелоподобных образах в литературном плане поддается описанию только иносказательно; поэтому Достоевский добавляет здесь предысторию. В ней предлагаемая Достоевским максимальная амплитуда качания маятника от тяжелого греха через глубокое раскаяние до морального возвышения представлена трижды: сначала на примере брата Зосимы, затем на примере его собственной молодости, когда он вел жизнь повесы, и наконец, на примере знакомого, который признается в убийстве и ищет искупления в страданиях. Если же несколько принудительная воля убийцы к страданию и не является этически безупречным кенозисом [Достоевский 1972–1990, 14: 279 и сл.], то умирающему брату

[120] По поводу оформления всего текста в житийной традиции — жития Алеши — ср. [Ветловская 1971].

приписываются почти все ключевые слова кенозиса[121], и позорный для кодекса чести офицера бойкот дуэли [там же: 274] создает социальное подражание смерти Христа на кресте — в данном случае как раз без факта смерти, но с неменьшим позором. Очевидная цитата из (Иоан 12:24)[122] — с точным указанием источника — закладывает основы той кенотической диалектики, которая с помощью тезиса «Велика Россия смирением своим» [Достоевский 1972–1990, 14: 286] распространяется на всю национальную общность («Из народа спасение выйдет, из веры и смирения его» [там же]), и тем самым «народ-богоносец» [там же] (ср. 5.1.3) как единое целое провозглашается подражателем Христа. Антиреволюционная составляющая здесь несомненна; самоуничижение, по мнению Достоевского, сильнее любых политических сил: «Смирение любовное — страшная сила, изо всех сильнейшая» [Достоевский 1972–1990, 14: 289]; тот, кто, подобно Христу, берет на себя все грехи всех людей [там же: 290], превосходит всех остальных.

Ожидание того, что тело почившего Зосимы начнет источать благоухание, не оправдывается. Помимо того что Достоевский, описывая злословие киновитов по этому поводу [там же: 299], обнажает современные конфликты вокруг старчества, это также читается как диалогический противовес[123], перечеркивание слишком позитивного изображения Зосимы в предшествующей части романа. Претензия на квазибожественность никогда не может быть удовлетворена на земле; величие — и в этом его задуманная автором кенотическая суть — заключается в собственном демонтаже. Высота обнаруживает себя в унижении — вплоть до разложения. К. Онаш вписывает этот факт в антидокетическую христологическую традицию:

---

[121] По всему тексту романа рассыпаны такие кенотико-монастические ключевые слова, как «тихий», «умиленный», «кроткий», «смиренный».

[122] Имеется в виду притча о пшеничном зерне [Достоевский 1972–1990, 14: 281] (ср. 2.5.1).

[123] В русле прочтения Достоевского по М. М. Бахтину [Бахтин 1972].

> Тем самым [тривиальная человечность Зосимы] как бы «лишается величия», дедокетизируется старый идеальный тип и его иконический символ, который, наконец, получает свое окончательное выражение в запахе тления от умершего Зосимы [Onasch 1976: 200].

Нетленность[124] Зосимы была бы в литературном плане каким-то избыточным (моральным) добром; так роман-полифония Достоевского напрямую связывается с фигурой кенозиса[125].

Зосима посылает Алешу обратно в мир, чтобы жить там квазимонастырской жизнью — то есть практиковать активно-внешнемирную аскезу или даже внутримирную аскезу в понимании Саврамиса [Savramis 1989]. Если же в качестве прообраза взять историческую реальность Оптиной пустыни и картину, которую обрисовал Зедергольм, то этот прообраз следует охарактеризовать как относительно пассивный, в то время как фигура Алеши у Достоевского предполагает более активную форму монашеского существования; она предлагает по сути новую интерпретацию модели старца: Достоевский превращает чисто душевно-попечительскую роль монашества в социально-активное поведение, и таким образом оказывается «неверен» Оптиной пустыни. Однако одновременно Достоевский расширяет значимость кенотического габитуса старчества, выводя его за пределы старческого поселения в целях реевангелизации русской жизни[126].

5.3.7.3. Монастическая интеллигенция сборника «Вехи»

В философии культуры рубежа XIX–XX веков начинаются споры о такого рода расширении монастического габитуса, выходящего за рамки монашества; интеллигенция во всей ее совокупности, так некоторым казалось, вся была отмечена этим мо-

---

[124] Об афтартодокетизме см. 2.7.4.5; о православном приписывании нетленности и о контрасте, который выстраивает по этому поводу Достоевский, делая Зосиму тленным, см. [Behr-Sigel 1950, 32 и сл.].

[125] Ср. 3.5.5.5. По поводу диалогической контрастности образов Христа у Ивана и Алеши ср. [Thompson D. 1991: 304].

[126] И в этом он сродни Гоголю (см. 5.3.7.1).

настическим примером. Ведутся споры — прежде всего в сборнике «Вехи» (1909) — вокруг ценностных параметров этой идентификации монашеского габитуса и интеллигенции — был ли он не разрешившейся утопией (Булгаков; 5.3.7.4), или же обозначает досадное недоразумение (Франк; 5.5.4.2).

5.3.7.4. Кенотическая норма Булгакова

С. Н. Булгаков выносит в заголовок своего текста терминологически сложную, но принципиальную для его ценностной концепции оппозицию: «Героизм и подвижничество» (1909). Прежде всего он опирается на Достоевского и на его литературные намеки на религиозные черты у интеллигенции. Черты, которые называет Булгаков, — это догматизм, утопичность или эсхатологичность, брожения и отрыв от реальности, мученичество, аскетизм и, наконец, тяга к жертвенности [Булгаков С. 1991: 30–33, 38]. Однако больше всего критика Булгакова сосредоточивается на «героизме самообожения» [там же: 39], или на «героической аффектации» [там же: 47]. Перечисленные парарелигиозные черты ничуть не побуждают Булгакова к тому, чтобы искать спасение в более радикальной секуляризации. Скорее, он набрасывает внутрирелигиозный контрастный образ, направленный против всего этого «героически» религиозного — образ «духовной борьбы» или «аскезы», а еще точнее (хотя Булгаков этого так не формулирует): этико-кенотический:

> Своеобразная природа интеллигентского героизма выясняется для нас полнее, если сопоставить его с противоположным ему духовным обликом — христианского героизма, или, точнее, христианского подвижничества... [там же: 49].

Вожделенная святость определяется для Булгакова через «самоотдачу» и «самоотречение», то есть через кенотическое отрицание:

> К этому духовному самоотречению, к жертве своим гордым интеллигентским «я» во имя высшей святыни призывал Достоевский русскую интеллигенцию в своей пушкинской речи... [там же: 50].

Далее следует цитата из канонической паренезы смирения Достоевского (см. 5.2.7.2). Наконец, в игру вступает монашество, причем Булгаков считает нужным исправить недоразумение:

> ...причем христианское подвижничество смешивается с одною из многих его форм, хотя и весьма важною, именно — с монашеством. Но подвижничество, как внутреннее устроение личности, совместимо со всякой внешней деятельностью, поскольку она не противоречит его принципам [Булгаков С. 1991: 53 и сл.].

Если тем самым монашество вновь вступает в игру благодаря своей обращенности к миру, то оно становится к тому же полуаскетическим и полукенотическим образцом:

> Христианское подвижничество есть непрерывный самоконтроль, борьба с низшими, греховными сторонами своего я, аскеза духа. <...> В монастырском обиходе есть прекрасное выражение для этой религиозно-практической идеи: *послушание* [там же: 54 и сл., выделено в ориг.].

Одновременно Булгаков возрождает монастическую норму смирения: «В то же время смирение есть, по единогласному свидетельству Церкви, первая и основная христианская добродетель...» [там же: 50]. Это и является целью, которой должно достигнуть булгаковское будущее «перевоспитание» [там же: 59]; «церковная интеллигенция» [там же: 66], о которой он мечтает, должна быть семи-монастической и — кенотической, ср. [Gorodetzky 1938: 172]. Аргументацию Булгакова можно, в принципе, деконструировать даже до такой схемы, что негативный фанатизм будет нести черты аскетического рвения и максимализма, а его позитивная составляющая будет читаться прежде всего как кенотическая.

5.3.8. Старцы и монахи в XX веке

Оптина пустынь продолжает существовать после смерти Амвросия в 1891 году вплоть до начала 1920-х годов[127], но уже к концу XIX века утрачивает ту исходящую от нее силу, которой

[127] Последний старец Анатолий умер в 1922 году [Смолич 1999: 442].

она обладала во времена Леонида, Макария и Амвросия. Старчество, представленное разрозненными группами, выдерживает даже закрытие монастырей в 1920-е годы. Один из примеров — Таврион (Батозский), см. [Ellis 1986: 147 и сл.].

В то время как официальные формы монашеской жизни, такие как киновия, страдали от советских репрессий[128], душепопечительство продолжало осуществляться за пределами ограниченного институционального пространства, на частной территории. Там в поздний советский период сформировалась подпольная церковь, которая сыграла решающую роль в религиозном подъеме (ср. [Эллис 1990]), выдвинув на первый план такие неофициальные модели следования Христу, как юродство и старчество [Goritschewa 1990: 7–34, 99–113][129], пока в 1988 году с возвратом монастырей РПЦ вновь не возродилось официальное монашество.

5.3.9. Монашество как «горячая» коммуникативная среда и как мультимедиа паренезы

> Монах был прообразом христианина. Всякий христианин, а в христианских странах всякий человек, таким образом, должен считать монашескую жизнь идеалом, внешне — в труде и самоотречении, духов-

---

[128] Количественного апогея монашество достигает при Николае II: в 1914–1917 годах существовало более 1100 монастырей, где проживало более 100 000 монахов и монахинь. К 1921 году от этого числа осталось лишь 352 монастыря. Низшей точки монастырская жизнь достигла в 1929 году, когда закрылись все монастыри. Положение улучшилось в ходе Второй мировой войны, через тесную сплоченность церкви и государства против немецкого вторжения и западную экспансию Советского Союза (сюда же относятся действующие монастыри в Западной Украине). В конце 1950-х и в 1960-е годы людям вновь пришлось мириться с откатом назад вследствие новой атеистической кампании (данные по [Ellis 1986: 125]).

[129] Богословская задача рехристианизации, похоже, эффективнее всего реализовывалась в рамках неофициальных жанров, например, в «Сыне человеческом» Александра Меня 1968 года, «биографии» Иисуса Христа, предназначенной для далеких от церкви читателей, с апологетическим приложением [Мень 2006: 323–406].

> но — в молитве. То, что существовали монастыри, и в них монахи, было, говоря современным языком, социальным достижением (*Errungenschaft*) для всех. Они были идеальным типом источника духовной силы для страны.
>
> *[Rothe 2000: 71]*

Исключая период с 1929–1930 по 1945 год, монашество представляет собой социальный институт с самой долгой традицией в истории русской культуры вообще. Жития монахов как коммуникативное литературное средство, обладающее самым сильным воздействием вовне, с аналогичным постоянством поддерживают тот топик, согласно которому монах отличается такими кенотическими добродетелями, как смирение, кротость, простота. Так самоуничижение передается в качестве нормативной внутренней позиции, к которой добавляются разнообразные другие варианты паренезы.

Наряду с житием монаха это — текстовые жанры монашеского устава и эратопокрисиса. Монастырские библиотеки в ранний период восточнославянской культуры становятся центрами перевода и создания новых списков рукописей, хотя пафос Киреевского относительно их масштабов [Киреевский 1861, 2: 260] базируется на неподтвержденных данных. Христианство на бескрайних русских просторах начинает завоевывать обширные пространства только в ходе монастырской колонизации.

Для устной паренезы, опирающейся на физические образцы, значительную роль играет институт духовного отцовства, причем в равной степени как по отношению к собратьям (духовно менее зрелым), так и по отношению к людям светским (см. конъюнктуру Оптиной пустыни как места паломничества). В киновии личный пример и послушание по отношению к духовному отцу находится под коллективным социальным контролем.

Благодаря непосредственной наглядности личная модель образцового монаха, отшельника или старца с его паренезой и выгодой изомедиальной (габитусной) подражательности могла бы быть охарактеризована в качестве «горячего» средства ком-

муникации по М. Маклюэну (а не только в качестве «горяче-холодного», как литургия; см. 4.7). Комбинация «горячего» первичного медиа «личной модели» с разнообразными «холодными» вторичными медиа, такими как жития и прочее, делает монашество привилегированным носителем паренезы подражания Христу.

5.4. Неофициальное и антиофициальное христоподобие

Старчество содержит изрядную долю полуофициальности и неофициальности, и его паренетически-мнемонический успех не в последнюю очередь восходит к этому обстоятельству. У Бер-Зигель в типологии триады специфически русских святых — страстотерпцев, юродивых и старцев [Behr-Sigel 1950: 121] — есть даже соответствующий инвариант: «...их а-иерархический и в определенном смысле нонконформистский характер» [там же: 142]. Поскольку старцев терпели наряду с киновией и приходским клиром, дистанцирование от официальной церкви еще далеко не достигло своего максимума; момент социального уничижения можно было инсценировать еще более резко, чем это делали старцы. Этого добиваются юродивые, нищие, странствующие паломники.

Их дистанцирование от официальной церкви приносит им, с одной стороны, популярность как партнерам маленького человека, крестьянина и крепостного; с другой стороны, их самодистанцирование от мирской жизни и от официальной церкви работает на укрепление шаблона святости, который в русской культуре, как и во многих других, определяется через обособление[130]. То обстоятельство, что механизм изоляции схож у святых и у тех, кто изолирует себя добровольно, как это происходит у юродивых, нищих и странников, подтверждается тем фактом,

---

[130] Онаш и Шнипер говорят об «отграниченности» святых [Onasch/Schnieper 2001: 210], Р. Лахманн использует термин «самоизоляция» для юродивых [Lachmann 2004: 394]. В целом см. [Agamben 1995].

что различные формы изоляции являются взаимопроникающими: монах может стать юродивым, и наоборот[131]. И вестиментарные опознавательные знаки отграничения неофициальные и антиофициальные последователи Христа разделяют с монахами: юродивые, нищие и прочие следуют в одежде семиотике нищеты — рваные одежды или даже нагота [Панченко А. М. 1984: 92–94], — что в том числе представляет собой иконографические (4.6.5.3) и агиографические топосы (5.3.4.4 и 5.3.5.1).

Хотя добровольность считается непременным условием следования самоуничижению Христа, это не означает, что первый шаг в соответствующем внешнем следовании должен исходить от того, кто подражает. Как и в случае страдания (5.2), нередко бывает, что в начале стоит событие недобровольного изгнания[132] и кенотическое осмысление происходит только постфактум (ср. 5.2.7).

5.4.1. Юродивые Христа ради

Чтобы описать тот кенотический топик, с помощью которого отражается факт изоляции, нет нужды выяснять, было ли первично в каждом отдельном случае самоисключение или же изгнание. Официальная церковь с особым недоверием воспринимает одну форму кенотического подражания[133] — юродство Христа ради. Федотов, напротив, торжественно провозглашает его «самой радикальной формой христианского кенозиса» [Федотов 1996–2013, 11: 294]. Вряд ли в какой-то другой категории подражателей Христу эксплицитная формула «Христа ради» является столь устойчивой, как у юродивых[134]. Если объединить оба этих наблю-

---

131 «Исаакий Печерский сначала был затворником и только потом стал юродствовать <...>. Напротив, юродивая монахиня Исидора, которую прославил Ефрем Сирин <...> ушла из нее [обители] и до смерти подвизалась в подвиге пустынничества» [Панченко А. М. 1984: 76].

132 Будь то с церковной (см. 5.4.3) или политической стороны (5.4.4).

133 Ср. формулировку В. Н. Лосского «о странных и необычных путях святости» [Лосский 1991: 18].

134 Хотя, как отмечает Э. Томпсон [Thompson E. 1987: 11], в самом начале, в «Повести временных лет» слово «юродивый» еще не сопровождается этой формулой.

дения, то идея направлять вопрос о кенотическом христоподобии к русской православной габитусной модели «юродивый Христа ради» покажется продуктивной.

5.4.1.1. Присвоение византийских праформ и их русская судьба

Идея юродства во имя Христа лежит в основе русской православной габитусной модели, поскольку у нее мало византийских предков и почти нет родственных черт в западной традиции. Византийский σαλός [буквально «глупец»] (см 3.2.1.1), представленный божьими людьми Симеоном, Андреем и Алексием, имел особенно сильный рецептивный отклик в восточнославянском мире[135]. Освоение зашло так далеко, что Андрею стали приписывать славянское происхождение. Любимому тезису русских исследователей о юродстве ради Христа как специфически русском феномене[136] вторит феномен «духовных мигрантов» [Lachmann 2004: 392], иностранцев с Запада, пришедших на Русь, чтобы вести там жизнь юродивых Христа ради [Федотов 1996–2013, 11: 298–300; Панченко А. М. 1984: 73] — что у них на родине было бы невозможно [там же: 72][137].

Первое, пусть и слабое (поскольку не определяемое через постоянный габитус) проявление юродства ради Христа обнаруживается у Исаакия Печерского в XI веке [Иоанн 1961: 241 и сл.]. Одинокую фигуру представляет собой также и Прокопий Устюжский. В соответствии с более-менее общим мнением исследователей, «расцвет» этой модели приходится на XIV–XVI века [Федотов 1997: 179], или, соответственно, на XV–XVII века[138]. Наиболее почитаемый Христа ради юродивый этой эпохи —

[135] См. распространенные с самых ранних времен старославянские переводы житий как Алексия [см. Гудзий 1962: 99–104], так и Андрея [Молдован 2000].

[136] Например, [Федотов 1997: 180; Рябинин 2007: 17 и сл.]. Согласно мнению Панченко, подобного не наблюдалось ни в Белоруссии, ни в Украине [Панченко А. М. 1984: 73].

[137] Попытки выявить западные соответствия дали очень мало (например, [Holl 1993: 63–98]); об этих попытках см. [Lachmann 2004: 385–391].

[138] Собрание наиболее известных юродивых ради Христа представляют Н. Рубина и А. Северский [Рубина/Северский 2003: 113–179].

Василий Блаженный (умер в 1552 году), над могилой которого на Красной площади в Москве был возведен храм, названный его именем, и который был канонизирован уже в 1588 году.

Что касается этого периода, то исследователи называют, во-первых, реальные политические причины, и во-вторых, причины, проистекающие из истории подражания Христу: утрачивающая свою актуальность после монгольского ига модель князей-мучеников и князей-страстотерпцев после него распалась [там же: 179]; в XVII веке юродство ради Христа приходит в упадок по той причине, что функцию вентиля для сброса пара перехватывают староверы [Панченко А. М. 1984: 151 и сл.], взяв на себя антиофициальное следование Христу через юродство путем институционального раскола и последовавшего за ним преследования со стороны официальной церкви (5.4.3.2). Опирающаяся на парадигмы истории монашества высокая конъюнктура юродства ради Христа приходится на промежуток между отшельничеством и старчеством, на то время, когда определяющим была киновия, отход от которой был проще, чем от полуофициальных и неофициальных форм жизни в русле монашеского христоподобия. Укрепление старчества привело к ослаблению функции юродства как механизма сброса напряжения.

К тому же внутри сообщества юродивых стал заметен переход от аскетической доминанты в ранней фазе — к социальному, и во все большей мере также политическому протесту [Федотов 1997: 181, 189], причем это можно установить уже в XVI веке: одним из адресатов нападок был Иван Грозный, которому юродивые вновь и вновь подсовывают сырое мясо — кровавое, как плоть людей, которые были на его совести, см. [Синявский 1991: 277]. Юродство Христа ради поначалу, в XVII и XVIII веках (при Алексее Михайловиче, Петре Первом и Анне Иоанновне[139]), подвергалось политическим притеснениям и действовало как антипетровский протест [Рябинин 2007: 77 и сл.], пока в XIX веке оно не было объявлено лицемерием[140].

---

[139] Ср. [Панченко А. М. 1984: 151 и сл.].

[140] Ту же мысль высказывает Томпсон [Thompson E. 1987: 6 и сл.].

При советской власти юродство ради Христа вновь развилось до способа пассивного протеста: «“Юродство как странный, вычурный, экстравагантный образ поведения... — это охранительный *modus vivendi*, способ жизни”»[141]. Исходя из культурно-исторической перспективы, при этом и в таком контексте не требуется разграничение между юродством истинным (христианским) и цинично-оборонительным, как это хотела бы видеть Т. М. Горичева [Goritschewa 1985: 52–54]; однако существует такой культурно-исторический факт, что новая конъюнктура юродивых во Христе, как, например, культ юродивой Ксении, умершей в конце XVIII века, сохранялась в XX веке в кругах катакомбной церкви, особенно в Ленинграде, ср. [там же: 74].

5.4.1.2. Культурология, генеалогия и диалектика юродства во Христе

Можно ли в свете перипетий, которые рефлекторно вызывают в кругах официальной церкви сомнения в «истинности» юродства в каждом конкретном случае [Рябинин 2007: 226], так просто вписать юродство во имя Христа в историю парадигм подражания Христу? Разве, обсуждая юродство, не следует в большей мере принять во внимание другие традиции, которые к кенозису не относятся? Не следует ли описывать юродство 1) в качестве игры, спектакля, маскарада, или 2) причислять его к внехристианским, языческим генеалогиям? И разве 3) агрессивная составляющая в поведении юродивого не диаметрально противоположна кенотической модели — как модели жертвы?

На театральность особо указывает А. М. Панченко [Панченко А. М. 1984: 81], помещая юродство внутри культурно-семиотической рутины в «промежуточное положение между смеховым миром и миром церковной культуры», рассматривая его как порог и как «третий мир» древнерусской культуры [там же: 85]. Если согласиться с Панченко, не является ли в таком случае юродство ради Христа маской, которую по желанию снимают и надевают? Противоположные аргументы приводит Н. Отто-

---

[141] Варнава (Беляев), цит. по: [Рябинин 2007: 223 и сл.].

фордемгентшенфельде, видя в жестах отречения со стороны юродивых ради Христа серьезную коммутацию, а не карнавальную амбивалентность[142]. На самом деле случаи, когда юродивый ради Христа вновь отказывается от своего юродства, можно пересчитать по пальцам одной руки (см. 5.4); если же говорить о намеренном притворстве юродивым душевно здорового человека, то речь в этом случае идет о «постоянном притворстве» [Lachmann 2004: 402]. Тем самым снимается вопрос о «подлинности», ибо при габитусе, избранном навсегда, ответить на него не представляется возможным.

Восприятие агиографических образцов византийской культуры (5.4.1.1) закладывает христианскую традицию; но единственная ли она? В различных других случаях заметна амальгама, в рамках которой христианские модели — в том числе кенотические — «натягиваются» поверх внехристианских (см. 4.2.3). Где здесь можно отыскать языческие соответствия?[143] В дохристианских славянских народных культурах — вряд ли. Однако славянская культура никогда не была чистой монокультурой; варяжские компоненты здесь внесли свою лепту в той же степени, что и финно-угорские или палеоазиатские. Именно два последних компонента выдвигает Эва Томпсон, характеризуя двойственную поведенческую поэтику юродивых как «перенесенную из поведения шаманов» [Thompson E. 1987: 21][144]. Хотя Томпсон не соглашается с христологическим корнями юродства, она согласна, что существует семиотическая эквивалентность, которая свидетельствует о взаимном усилении опознаваемости: «...двойное происхождение юродства. Его христианские и шаманские черты воспринимались как ряд семиотических эквивалентов, истоки которых были забыты» [там же: 14, выделено в ориг.]. В двоякой шаманистски-христологической интерпре-

---

[142] «Священное он ставит на место дурацкого» [Ottovordemgentschenfelde 2004: 89]; ср. об этом [Uffelmann 2005б].

[143] Панченко подключает сюда кинизм — но лишь как «типологическую параллель» [Панченко А. М. 1984: 80].

[144] Подробнее см. [Thompson E. 1987: 97–123].

тации кенотическая составляющая, таким образом, содержится несмотря ни на что.

Однако самой отчетливой проблемой при попытке приписывания христоподобия является многократно фиксировавшаяся агрессивность, с которой выступали юродивые и которая совершенно не соответствовала тишине, скромности и другим чертам монашеской топики смирения. Возможно, то, что Федотов называет «аморальностью», тоже явилось причиной того, почему столь чувствительный в кенотическом плане религиозный историк в «Святых Древней Руси» [Федотов 1997: 179–189][145] почти не дает указаний на кенотику у юродивых ради Христа. Томпсон, которая, напротив, к этому планомерно нечувствительна, метко диагностирует поведенческий код юродивых как расщепленный — наполовину смирение, наполовину агрессия [Thompson E. 1987: 21]. Поскольку это никак не сочетается, ей видится здесь «диалектика смирения-агрессии» [там же: 22]. Определенные заинтересованные круги XIX века (увлекающиеся славянофильством) подчеркивали в юродстве *humilitas* («предположительно смиренные юродивые» [там же: 21]), тогда как церковь до этого на протяжении нескольких веков дистанцировалась по отношению к юродивым [там же: 51]; при этом — она это признает — она канонизировала около 50 таких святых [там же: 68]. На самом деле агрессия вряд ли может рассматриваться как кенотический феномен[146]. «Активная» сторона представляется противоречащей «пассивной» стороне юродства ради Христа [Панченко А. М. 1984:

---

[145] Написано в 1931 году, за 15 лет до содержащей тезис о кенозисе работы «The Russian Religious Mind» (1946). В более поздней работе Федотов излагает далее глобальную классификацию юродства ради Христа как «самой радикальной формы христианского кенозиса» [Федотов 1996–2013, 11: 294].

[146] Изгнание торгующих из храма Иисусом (Мтф 21:12–17; Мр 11:15–19; Лк 19:45–48; Иоан 2:13–16) традиционно понималось не как человеческая необузданность (что было в целом представимо), а как праведный гнев, то есть как выражение превосходящей божественной морали. Подобно солдату (см. 5.5.3), юродивый осуществляет только частичную интроверсию агрессивного порыва, который, согласно смитовскому чтению Элиаса, ведет к *habitus humilitatis* (см. 5.2.7.4).

79]. Это противоречие, эту «диалектику» стоит привлекать, когда ставится вопрос о — частично христологической — импликации юродства ради Христа[147]. Однако диалектика привлекает не чуждую христологии логическую фигуру (см. 2.5.1), которая тесно связана с христологическими парадоксами[148].

5.4.1.3 Христоподобные парадоксы и парадоксальное христоподобие

> Парадокс павлианских диктумов становится ведущей фигурой юродства Христа ради.
>
> *[Lachmann 2004: 383]*

Точка, в которой юродство может быть соединено с павлианской христологией[149], это «безумие» по (1 Кор 3:18[150]) и (1 Кор 4:10[151]), переосмысленное до возвышенного, осененного Христом понятия истины. То, что для мира кажется парадоксальным — опора на распятого как на дающего жизнь, — по Павлу является обязанностью христианина. Тем самым оттенок «безумия», «юродства» обманчив. Каждый жест юродивого ради Христа — читаемый в духе Первого послания Павла к Коринфянам — сам по себе парадоксален. Если переоценка ценностей есть прерогатива — как у апостола Павла, так и у юродивого — то его эстетика есть парадокс[152]. Будучи связаны с тем, как человек обходится

---

[147] Впрочем, не очень правильно сразу конструировать на основе такого рода «диалектики» — наполовину негативный вследствие этого — русский менталитет [Thompson E. 1987: 195].

[148] Парадокс также можно квалифицировать как внехристианскую, фольклорную фигуру [Панченко А. М. 1984: 100].

[149] Не существует разработанного богословия юродства, в отличие от монашества; ср. [Федотов 1996–2013, 11: 295; Lachmann 2004: 383 и сл.].

[150] «εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν, ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός» («Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым») (1 Кор. 3:18); ср. 3.2.1.1.

[151] «ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστὸν» («Мы безумны Христа ради») (1 Кор 4,10).

[152] По Панченко: «...парадоксальность — это как бы самоцель для юродивого...» [Панченко А. М. 1984: 104] и «его эстетическая доминанта» [там же].

с самим собой, переоценка и парадокс ведут к кенозису, ср. [Evdokimov M. 1987: 54 и сл.].

Иоанн (Кологривов) видит наиболее заметную кенотическую составляющую и следование Христу именно у юродивых:

> Сущность этого «подвига» в добровольном принятии на себя унижений и оскорблений для достижения высшей степени смирения, кротости <...> «Юродивый Христа ради» стремится следовать за распятым Христом и жить в полной отрешенности от всех земных благ <...> в сердце юродивого жива память о Кресте и Распятом, о пощечинах, плевках, бичевании, и она-то и побуждает его в любой момент переносить Христа ради поношение и угнетение [Иоанн 1961: 239 и сл.].

Кологривов видит психологическую подоплеку юродства также и в кенозисе славы; опасность того, что подражатель Христу вырастет до идеального святого[153], юродивый преодолевает с помощью самодеградации:

> Чтобы его не принимали за святого, юродивый отвергает внешний облик достоинства и душевного спокойствия, вызывающий уважение, и предпочитает казаться несчастным, ущербленным существом, заслуживающим насмешек и даже насилия [Иоанн 1961: 239].

Это еще не исчерпывает точек соприкосновения с кенотикой: «сокрытие святости» [Lachmann 2004: 396] переносит крипсис божественных свойств Христа (см. 2.7.3.3) в земные рамки. Юродивый ради Христа может либо долго жить неопознанным (как Алексий, человек Божий[154]), либо же скрывать этическую серьезность своего следования Христу под маской юродства.

Выходя на люди, юродивый сам деградирует в социальном плане. Он одевается в лохмотья или оказывается совершенно

---

[153] См. критику монашества у Мартина Лютера (3.3.3.2) и кенозис славы у Нила Сорского (5.3.5.4).

[154] См. крипсис Христа (2.7.3.3) и построенный на этом способ прочтения кенозиса у И. П. Смирнова [Смирнов И. 2008: 123] (об этом см. также 8.3.3).

голым; он сидит в нечистотах или швыряется ими; он таскает за собой дохлую собаку[155]. Его появление заведомо неприятно и отвратительно[156]. Его манера общаться отклоняется от нормы — со всей его глоссолалией, молчанием, гиперактивностью (ср. [Ottovordemgentschenfelde 2004: 121–128]) — и тем самым активирует антириторическую традицию христианства[157]. Смеховая культура, которую юродивый обслуживает, определяется для него тоже через пассивное состояние, через «осмеяние себя» [Lachmann 2004: 399].

Однако все эти самоуничижения несут свою функцию — и все имеют оборотную сторону; результатом пассивности становится право на активность и агрессивность:

> Две стороны юродства, активная и пассивная, как бы уравновешивают и обусловливают одна другую: добровольное подвижничество, полная тягот и поношений жизнь дает юродивому право «ругаться горделивому и суетному миру»... [Панченко А. М. 1984: 79].

Итак, речь идет о привычном отложенном возвышении; без предшествующего самоуничижения жест возвышения, который означает осуждение других, был бы неприемлем. Эстетическое принижение становится условием этического возвышения.

Но этой промежуточной ступенью на пути самовозвышения дело не ограничивается; ибо дерзость, побуждающая к поношению всего мира, вновь влечет за собой пассивное уничижение:

---

[155] Собака соответственно становится символом юродства [Панченко А. М. 1984: 130].

[156] Ср. [Панченко А. М. 1984: 80]. Эстетическое безобразие этимологически лежит на поверхности; по М. Фасмеру исходное значение слова «урод» касалось душевного (а не телесного) недуга [Фасмер 1964–1973, 4: 168] — и до XIV века употребительна была только форма «уродивый» [там же: 4: 534]; такое употребление мы находим еще у Аввакума (5.4.3.2).

[157] Ср. [Lachmann 2004: 396]. Заикание юродивых Христа ради в виде «ааа» [Панченко А. М. 1984: 96 и сл.] используется вплоть до литературы футуризма и концептуализма («Норма» В. Г. Сорокина [Сорокин 1998, 1: 212–215]; ср. 10.4.3.2).

подвергшаяся поношению толпа реагирует — при всем почитании юродивого Христа ради — на его провокации, избивая юродивого. Без этого ответного насилия его выступления остаются незавершенными, он остался бы иначе на неправильном (возвышенном) месте. Юродивый Христа ради принимает удары толпы «с удовольствием», он даже, по словам Панченко, стремится к ним [там же: 88][158]. Тело побитого юродивого Христа ради превращается в жертвенный алтарь: «Жертвенник свое тело сотвори, в нем же жряще жертву хваления, Аароновы жертвы богоподобнейше и честнейше» (цит. по: [Панченко А. М. 1984: 88]).

Когда в XVI веке юродивые начали выносить на свет политические конфликты, это ответное насилие могло принимать еще более жестокие формы, наделяя юродивого терновым венцом мученика:

> Киприан добрый в главу усечеся,
> за святы юрод дивныя законы.
> Восперен мечем, в небо вознесеся,
> об бога прият прекрасны короны
> (цит. по: [Панченко А. М. 1984: 117]).

Испытав (физическое) уничижение, юродивый вновь возвышается (этически, в плане христоподобия) и может, находясь на высоте морального преимущества, простить избивающего его: «Сознавая, что сам подвигнул толпу на побои, что грех — на нем, а не на зрителе, юродивый просит бога, чтобы это не было вменено людям в вину» [Панченко А. М. 1984: 91]. Драматургия выступлений юродивого ради Христа, таким образом, осциллирует множеством вспышек между уничижением и возвышением.

5.4.1.4. Узурпация и «расподобление»

Юродивый, инсценируя смену уничижений и возвышений, держит бразды правления в своих руках. Все, что он делает, имеет свой расчет; «настоящие» психически больные — это не

---

[158] Ср. стремление к страданию (болезни) у Амвросия Оптинского (5.3.6.7).

юродивые Христа ради. Юродивые Христа ради выполняют добровольный кенозис своих рациональных способностей. Но как обстоит дело с лицами, которые на время узурпируют габитус юродивого и тем самым преследуют по возможности долгосрочные цели возвышения (власти)? Такой вопрос встает в случае с Иваном Грозным[159].

Иван Грозный находился в тесном контакте с юродивым Василием Блаженным и после его смерти повелел возвести собор в его честь — а затем распорядился ослепить архитектора, чтобы тот никогда больше не смог построить вторую столь же величественную церковь. Тем самым богоугодный жест по отношению к юродивому, уже почитаемому в народе как святому, оборачивается своей жестокой противоположностью. Противоречий такого рода в биографии Ивана Грозного множество — они затронули даже теоретическую христологию: согласно сообщению Д. С. Лихачева [Лихачев 1972: 12 и сл.], Иван Грозный издал под псевдонимом Парфений Юродивый богословский трактат (см. 4.4.3), а также серьезный духовный канон [Лихачев 1972: 20]. Наконец, Иван Грозный периодически облачался в одеяние кающегося паломника.

Как следует соотносить такие отдельные экскурсы в сферу юродства Христа ради и христологии с царствованием правителя, который, безусловно, заслуживает прозвища «Грозный»? Исследователи решают этот вопрос просто — опираясь на благородный политический рефлекс по отношению к тирану — Ивану Грозному, злодею, — попросту нельзя поверить в то, чтобы он мог всерьез выражать нечто христианское и кенотико-христологическое (см. также 5.5.2.4); тут же на язык просятся жупелы, такие как «кощунство» [Панченко А. М. 1984: 77], «глумление» [Лихачев 1972: 20], «лицемерие» или «издевательство» [Goritschewa 1985: 60 и сл.; Lachmann 2004: 401]. Однако это делает поступки Ивана Грозного слишком однозначными, если делить их по критериям сущности (жестокость) и видимо-

---

159 Или в случае с Г. Распутиным; см. [Thompson E. 1987: 3 и сл.].

сти (игра христианскими образцами)[160]. Но если код «юродивых» заключается в парадоксе, почему бы тогда царю, выборочно узурпирующему этот код, не иметь также и парадоксальных мотиваций? Интенцию Ивана Грозного реконструировать невозможно (см. 3.2); но при всех бихевиористических ограничениях можно показать, что его поведение парадоксально и тем самым не только точечно обнаруживает связь с Христом (христологически, юродством ради Христа), но и структурно подвержено воздействию описанной Томпсон «диалектики смирения-агрессии» юродивого.

Сколь бы мало ни соответствовал общий габитус узурпатора Ивана IV кенотическому прообразу Христа — узурпация в очередной раз показывает продуктивность модели юродивого — и тем самым также продуктивность кенотической христологии в ее «расподоблениях» (1.4.6).

5.4.1.5. Фикциональные и постхристианские переводы

Несмотря на этнологическую демистификацию XIX века и преследование религиозных движений советской властью, остаточные явления юродства Христа ради существовали также и в XX веке [Evdokimov M. 1987: 54]. Продуктивность многократного парадокса юродства, заключавшегося в соединении смирения и агрессии, святости и грязи, мудрости и глупости, наполняет собой, помимо прочего, вдохновленную христианством русскую литературу, которая изображала юродивого как подражателя Христа, ср. [Thompson E. 1987: 125, 128]. Череда примеров простирается от Николки из пушкинской драмы «Борис Годунов» (1825)[161] через Достоевского с его христоподобным князем Мышкиным, который уже в названии романа апострофирован как

---

160 Ср.: «Поведение Грозного — это юродство без святости, юродство, не санкционированное свыше, и тем самым это игра в юродство, пародия на него» [Лотман/Успенский 1977: 164].

161 К. фон Бок-Иванюк показывает, что здесь представлена контаминация византийско-русской модели юродивого с западным придворным шутом [Bock-Iwaniuk 2000: 19].

«идиот» (ср. 6.9.2)[162], вплоть до обэриутов (ср., например, [Hansen-Löve 1994: 314]), Платонова[163] и Венедикта Ерофеева (9.1.1). В постсоветском искусстве перформанса вновь прорывается киническое вдохновение (выступления О. Б. Кулика в образе собаки). Если же сомкнуть это с дурачеством юродивого Христа ради, то речь явно идет об «обмирщении священного безумия» [Ottovordemgentschenfelde 2004: 306], о подражании второго уровня: Кулик и А. Д. Бренер подражают «не Иисусу Христу, а его подражателям, древнерусским юродивым во Христе» [там же: 307] — причем совсем не в смысле смирения и христоподобия, а в смысле агрессивной противоположности этих качеств. Акции Бренера поначалу обходятся без страданий для него самого, с театральной причастностью [там же: 285]. Актанты преступник и жертва меняются местами. Только через реакции атакованного, например, через арест Бренера 4 января 1997 года, после того как он в Амстердаме баллончиком нанес зеленый знак доллара на картину Малевича «Белый супрематизм 1922–1927 (Белый крест на белом фоне)», вступает в действие жест страдания на втором уровне.

5.4.2. Добровольные нищие, паломники, странники

Без столь отчетливого подчеркивания своей антиофициальной позиции, какая есть у юродивых, репрезентируют себя паломники, странники и нищие. Взаимоотношения этих социальных

---

162 Х. Мурав [Murav 1992], помимо этой маркированной в качестве «юродивого» фигуры, приписывает образ юродивых целому ряду других положительных героев Достоевского от Сони Мармеладовой до Зосимы, на что А. Отто возражает: «Смиренные, кенотические фигуры, такие как Соня Мармеладова, Мышкин, Алеша, Зосима, которые, скорее всего, воплощают этико-религиозный идеал “юродства”, выделяются на фоне их окружения именно полным отсутствием провокативного и театрального поведения» [Otto A. 2000: 245 и сл.].

163 С точки зрения литературоведения важно то, что Х. Гюнтер описывает «юродство» у Платонова не только на уровне персонажей, но и усматривает здесь ключ к «“юродивой” перспективе», которая отображает «кризисную реакцию» на развитие в Советском Союзе [Гюнтер 1998: 119, 125]. Этот платоновский метод впоследствии найдет стратегическое применение юродивой перспективы в образе Венички Ерофеева (9).

групп с их неофициальным подражанием Христу с утрированно антиофициальной позицией юродивых были напряженными. Конкретно нищих разграничивали по их пространственной близости к официальным местам, в том числе церковным («нищие церковные», «дворцовые», «монастырские»[164]). Свою нишу они нашли рядом с официальной церковью, часто — на ступеньках церковных зданий, но не в объявленном конфликте с нею и с миром. В этих пределах названные социальные феномены подражания Христу воспринимались церковью с меньшей опаской, ср. [Jessl 1999: 41 и сл.]. Разработанной богословской теории о следовании Христу путями паломничества, странничества и нищенства нет, как и нет христологической теории относительно юродивых.

5.4.2.1. Нищие

При этом следует установить аналогии с монашескими формами жизни. Сущность нищенства сродни монашескому идеалу бедности; если в раннем христианстве этот идеал реализовывался в отшельничестве, то с расцветом городов в Западной Европе в период Высокого Средневековья нищенство также утвердилось в качестве монастической формы жизни. Нищенствующие ордены (мендиканты), к которым принадлежали и францисканцы (см. 5.3.4.4), начертали эту заповедь на знаменах своего христоподобия — подражания Христу путем нищенства.

В русском феномене музицирующих и странствующих по всей стране нищих переплелись языческие и христианские составляющие, ср. [Прыжов 1996: 116 и сл.]. Среди их песен были как народные, так и духовные песнопения. В этих рамках нищих можно рассматривать как «авторов и распространителей христианского фольклора» [Синявский 1991: 176]. При всей двойственности этой функции, параметр подражания Христу остается, однако, отчетливым и выражается эксплицитно:

---

[164] См. [Прыжов 1996: 130]. Ср. у Панченко попытку пространственной дефиниции: «Нищий живет при церкви, а юродивый — вне церкви» [Панченко А. М. 1984: 132].

Тебе, Христе, подражаю,
Нищ и бос хощу быти,
Да с тобою могу жити
(цит. по: [Прыжов 1996: 120]).

Л. Н. Толстой определяет нищих в «Так что же нам делать?» (1882–1886) как непосредственно принадлежащих Христу («нищий Христов» [Толстой 1932–1964, 25: 184]). В случае с нищенством подражание Христу реализуется через самоуничижение, как показывает формула И. М. Снегирева: «*вольные нищие, отрекающиеся от своей собственности и в бога богатеющие, неся крест смирения и терпения*» (цит. по: [Прыжов 1996: 125, выделено в ориг.]). Отказ от собственности во имя «обогащения» ради Христа актуализирует христологическую фигуру парадокса в экономическом отношении.

Нищенство как призыв к «даянию ради Христа» («Подайте милостыню Христа ради!») нацелено на акт обмена между тремя действующими лицами — нищим, дающим подаяние и Христом. Прося потенциального дающего о милостыне, нищий приглашает его к жертвенному действию и тем самым дает ему шанс взять на себя роль жертвователя, то есть перевести сотериологическое деяние Христа в область мелкого материального жеста. Сам же нищий, напротив, ставит себя на место людей, которые на макроуровне божественного смотрения воспринимают жертву Христову (см. 3.0.4). Милостыня обосновывает идущий дальше договор обмена: нищий обязуется — необязательно эксплицитно — молиться за дающего милостыню: «Нищий богатым питается. / А богатый нищего молитвой спасается» (цит. по: [там же: 127]). Четвертое действующее лицо добавляется, если исповедник налагает на грешника обет даяния милостыни в качестве покаянной епитимьи (об этом см. [там же: 128]).

В средневековой Руси практика подаяния была широко распространена [там же: 132–136] и не вызывала споров, подобных западным спорам о подаянии XIII и начала XIV веков. Еще «Стоглав» 1551 года повторяет слова об обязанности подаяния. Критике в конце XVII века подвергается не столько само даяние милосты-

ни, сколько сопутствующие бродяжничеству явления (связанные с воровством, проституцией и прочим); только Петр Первый многочисленными указами запрещает нищенство [там же: 136 и сл.]. В XIX веке административным запретам вторит научная критика бездеятельности, а также экономического и морального вреда нищенства [там же: 107–154]. Социально-кенотическая логика парадокса из-за цивилизационных устремлений оказывается в кризисе. Бедные, увечные, больные представляются социальным инженерам эпохи модерна людьми, которым необходимо помочь, а не людьми, отмеченными Богом.

У русских нищих «Христа ради» к самому нищенству добавляются разнообразные ущербности, ибо к экономической несостоятельности часто присовокуплялся в качестве поддерживающей необходимость подаяния черты физический изъян. У нищенствующих певцов приветствовалась слепота (ср. [Прыжов 1996: 114]), а в понятии «калека» значения «бедный» и «увечный» соединяются[165].

5.4.2.2. Паломники и странники

Как общность нищих и странников в качестве певцов христианского фольклора, так и парономазия «калек» и «калик» предполагают возможность легкого перехода между группами нищих и странников. Паломников называли «калики перехожие»:

> В старину на Руси это слово путали с другим — «калека». Потому что в виде «калик перехожих», поющих духовные стихи и собирающих милостыню, выступали большей частью нищие слепцы — калеки. Однако «калики перехожие» совсем не обязательно калеки и не обязательно нищие [Синявский 1991: 270].

---

[165] См. [Степанов 2001: 185]. Приписывание особой святости инвалидам остается культурным ресурсом, который можно эксплуатировать под различными символическими обозначениями. Часть идентификационного потенциала образцового героя социалистического реализма Павки Корчагина (8) происходит из его ухудшающегося телесного увечья (ср. также [Lehmann 2000]); в числе постсоветских символов была реанимирована фигура святого душевнобольного (см. [Holm 2003б]).

Русское обозначение «калики» происходит не от слова «калека», а от лат. *caligae*, что означает особую обувь паломников (рус. калигвы; ср. [Степанов 2001: 185; Фасмер 1964–1973, 2: 167]). Наряду с этим термином для описания странников и паломников существуют и другие, которые отчасти пересекаются, а отчасти содержат особые нюансы. Если «паломник» — обозначение пилигрима, то «странник» охватывает как целенаправленную концепцию паломничества, так и бесцельные скитания (ср. [Степанов 2001: 184; Jessl 1999: 36]); каждое из направлений можно опознать только с помощью эпитетов, вроде «нищие странники» или «странники-богомольцы»[166]. Скорее отрицательные ценностные акценты содержит слово «скиталец», откровенно полемические — «бродяга» (здесь интерес к паломничеству выступает как симуляция), ср. [Степанов 2001: 188; Jessl 1999: 44].

Серьезное паломничество направлено в первую очередь на места метонимий Христа на Святой Земле:

> Паломничество к святым местам Иерусалима и окрестностей, где проходили жизнь и смерть Иисуса Христа, издавна являлось выражением одной из самых глубоких сторон христианского благочестия. В Храме Гроба Господня, где находится гробница Иисуса, ежегодное чудо схождения благодатного огня в канун православной Пасхи... привлекало бесчисленные тысячи людей [Batalden/Palma 1993: 251].

Описания паломничеств относятся к популярному жанру древнерусской литературы (ср. 4.3.8.2). Паломничество на Святую Землю подается в них как дорога в «рай» (ср. [Рождественская 2003]) — то есть концептуализируется как восхождение.

Паломничества внутри Руси ведут к большим храмам в Киеве, Москве, Новгороде, к монастырям и — почти всегда к связанным с ними — иконам, которым приписывается чудодейственность; таким образом, Христос метонимически и метафорически уча-

---

[166] См. [Jessl 1999: 36]. С заглавной буквы термином «Странники» обозначались, кроме того, представители группировки староверов-беспоповцев [там же: 37, 43] (ср. 5.4.3.1).

ствует и здесь (см. 4.6). Если в советское время в качестве массового феномена живо было лишь паломничество в Загорск, он же Сергиев Посад [Ellis 1986: 126], то после конца Советского Союза вновь появилось много мест, привлекающих паломников (впрочем, зачастую они прибывают с помощью современных транспортных средств); в постсоветское время на церковных книжных прилавках представлены в широком ассортименте атласы для паломников (например, [Спутник 2002]). В случае с паломниками речь по определению идет об ограниченном отрезке времени; возвращение — это часть концепции.

В отличие от вышеописанного, у не имеющих дома странников нет никакой определенной цели, они бродяжничают более или менее бесцельно. Русские просторы провоцируют на размах, что делает государственное вмешательство в дела странников затруднительным. Так, светские авторитеты с самого начала и вплоть до советского времени были заинтересованы в ограничении бродяжничества как монахов, так и мирян[167]. Если целенаправленное паломничество ориентировано на метонимии и метафоры Христа, то в чем же заключается тогда связь с Христом в случае бесцельного бродяжничества? Чем оправдывается при этом распространенная формула «Христа ради» (ср. [Максимов 1877, 2, 3: 427 и сл.])?

Матфей описывает Сына Божьего как бездомного, бесприютного (Мтф 8:20). Церковнославянский перевод Нового Завета использует слово «страненъ» для ξένος («чужой»), что — опятьтаки у Матфея — многократно используется как определение

[167] В ранний период церковное право служит своеобразным передаточным ремнем для официального распорядка (см. 4.1.1 и 4.3.2). Так, «Правило Иоанна» запрещало монахам бродяжничать (§ 25) [Goetz 1905: 157]; ср. также [Evdokimov M. 1987: 36]. В дальнейшем то и дело встречались попытки воспрепятствовать бродяжничеству [Boškovska 1998: 425]. Петровское «Прибавление к Духовному регламенту» сформулировало ограничения для всех более или менее свободных монашеских форм жизни, кроме киновии [Верховской 1916, 1: 101]. Наконец, советская политика по отношению к населению оперировала ограничительной выдачей внутренних паспортов и обязанностью регистрироваться в Москве.

Христа как «странника» (особенно Мтф 25:35, 38, 43 и сл.). Послание к Евреям добавляет также этические примеры из Ветхого Завета, которые проясняют, что «ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς»[168]. Странствующие вместе с Христом апостолы, как первые последователи, характеризуются странничеством и бездомностью (см. также 3.2.6.1). В популярном в России апокрифическом «Хождении Богородицы по мукам» (см. 4.3.4.3) даже Богоматерь предстает странницей. Наконец, в литературе Нового времени Тютчев в заключительной строфе уже упоминавшегося ранее стихотворения «Эти бедные селенья» набрасывает образ Христа как странника по измученной России:

> Удрученный ношей крестной,
> Всю тебя, земля родная,
> В рабском виде Царь Небесный
> Исходил, благословляя
> [Тютчев 1966, 1: 161] (ср. 5.2.6.2).

Кенотические парадоксы заложены в прагматике длительного бродяжничества, поскольку тот, кто на это решается, оставляет весь свой скарб (по большей части дарит), чтобы взамен полагаться на подаяние других. Богач превращается в нищего. В фольклоре странники зачастую одновременно и богаты, и бедны — «одновременно богатыри, и не богатыри, богатые и нищие» [Синявский 1991: 271]. Социальное самоуничижение заключается также в «кенозисе передвижения»: передвигаются не на лошади, а пешком. К тому же идеальный, типичный странник, по Синявскому, во время своего странствия должен быть готов, будучи невинным, понести наказание, вплоть до смертной казни [там же]. «Странник» таким образом — как и христоподобные исповедники (5.2.3) — решается на потенциальное мученичество. Наконец, среди странников Христа ради с их пешим передвижением была распространена медиативная техника Иисусовой молитвы (ср. [Синявский 1991: 274]).

---

168 «...что они странники и пришельцы на земле» (Евр 11:13).

Паломники, как и странники, выступали как по отдельности, так и группами («дружина»; ср. [Синявский 1991: 283]), и тем самым, с одной стороны, стремились избежать государственного (и церковного) контроля, а с другой (во всяком случае, в норме) — образовывали коллективы, ориентированные на Христа. Через эти промежуточные ступени групповых выступлений странники в XIX и XX веках наконец-то превратились в национальные символы общероссийского масштаба. «Бродячая Русь Христа ради» С. В. Максимова [Максимов 1877] несет эту программность уже в своем названии. В «Русской идее» Н. А. Бердяева, наоборот, эмфаза амбивалентна: «Русские — бегуны и разбойники. И русские — странники, ищущие Божьей правды» [Бердяев 1946: 10].

Наряду с этим в художественной литературе Нового времени происходит психологизация странничества как индивидуального духовного беспокойства, как в пушкинском «Страннике» (1835), где не обходится без намека на традиционную христианскую трактовку (аскетические цепи): «Духовный труженик — влача свою веригу...» [Пушкин 1937–1959, 3: 392][169]. Даже в «Евгении Онегине» (1830) внезапно всплывает ключевой кенотический мотив добровольного несения креста.

Им овладело беспокойство,
Охота к перемене мест
(Весьма мучительное свойство.
Немногих добровольный крест) (8: 13)
[там же: 6: 170].

В нарративных текстах странствия реже изображаются как длительный габитус (Иегудиил в «Исповеди» Горького; см. 7.2.2), а чаще используются как обозначение определенной фазы развития героя (так в случае со Степаном Верховенским в «Бесах» Достоевского). Для моделирования собственной биографии его применил Толстой, когда он в 1910 году ушел из дома, чтобы

[169] О слове «труженик» ср. 5.3.4.4.

умереть в пути. Даже Иван Грозный регулярно совершал паломничества в покаянной одежде ко гробу Сергия Радонежского и повелел похоронить себя как монаха Иону[170].

5.4.3. Отлученные I (от церкви)

Наряду с паломниками, странниками, нищими из числа добровольных последователей Христа в сопоставимых социальных и пространственных ситуациях оказываются также отлученные не по своей воле. В социальном и политическом отношении это сосланные, эмигранты или бездомные, в религиозном — отлученные от церкви, сторонники церковного раскола, еретики, сектанты. Если в случае с жертвами социальных структур и политических репрессий приписывание кенотического христоподобия является вторичной семантизацией (некоей бедой, вызванной нерелигиозными причинами; ср. 5.2.7), то еретики, сектанты, сторонники раскола склонны понимать свое страдание от церкви большинства непосредственно как страдание за Христа.

5.4.3.1. Сектанты, раскольники и т. п.

Многочисленные группы, связанные общими религиозными взглядами из-за конфликта с церковью большинства (и с государственной властью как ее экзекутором), попадают в ситуацию страдания (см. 5.2). Они страдают за свое понимание веры, но и из-за репрессий со стороны церкви большинства — как в своем знаменитом высказывании взывает Мэри Уорд: «Мало страдать *за* церковь, истинная верность проверяется, когда страдаешь *из-за* церкви». Однако распределение агенса и патиенса ни у какого сектантства, раскола, ереси или гетеродоксии не бывает однозначным: наполовину это люди, отлучившие себя сами, наполовину отлученные; активное дистанцирование и пассивное положение исключенного взаимно усиливаются.

В то время как протест юродивого выстраивает встречную субверсивно-аффирмативную модель по отношению к господствующей институции, сектантство и раскольничество перебра-

---

[170] О христианских и нехристианских свойствах Ивана Грозного см. 5.4.1.4.

сываются на противоположную институцию. По мере усиления институционализации православного христианства в России при одновременном существовании неофициального христианства в народно-религиозной амальгаме (см. 4.2.3) пробудился также и протест против официальной Церкви. Секты становятся в русской религиозной истории особенно характерным явлением начиная с XIV века.

Протест такого рода подвергавшаяся нападкам институция преследовала в гораздо более жестком режиме, чем неофициальные формы (см. 5.4.2); именно Русская православная церковь ожесточенно боролась с еретиками. В русской ересиологической традиции — в отличие от западного подхода под девизом мультиконфессиональности — не делалось различий между прочими официальными церквами, неофициальными церквами и сектами; всех без исключения, кто не исповедовал православие, клеймили как еретиков и сектантов. Близость между государством и церковью начиная с XVI века означала также, что государство считало своей обязанностью оберегать РПЦ от раскола, преследуя сектантов.

Преследование предоставляло, однако, для преследуемого сектанта лазейку, позволяя мыслить себя как преследуемого последователя Христа. Сколь много аналогий видится в этой структурной кенотической диспозиции, столь же велики различия при актуализации модели. Насколько серьезно она будет привлечена, зависит от того, какую роль Христос и самоуничижение Христа играют в символе веры данной секты.

У многих сект на переднем плане находятся другие элементы[171]. Жесткое противостояние против официальной церкви, например, сильнее всего выражено у таких антииерархических сект, как стригольники[172], или у ответвления старообрядцев — беспо-

---

[171] К. К. Грасс отмечает, что догматическая христология только в очень ограниченной мере может быть полезна для понимания социального феномена сект: «Однако у сектантов нет к ним [Троице и двум естествам Христа] особого интереса, и они легко отвечают некорректно с церковной точки зрения, потому что для них понятийные различия церковного учения совершенно не важны» [Grass 1907–1914, 1: 252].

[172] Выступали прежде всего в Новгороде в XIV и XV веках.

повцев. Во все времена были представлены эсхатологические настроения, в Новое время у таких апокалиптиков, как еноховцы и шашковцы. Экстатические формы молитвы практиковали, например, хлысты[173], которые, предполагая многократное воплощение Христа, представляли такую разновидность подражания Христу, которая была определяющей и для происходящих от них шалопутов. Менее ориентированную на Христа концепцию метемпсихоза представляли духоборцы[174]. Радикально-дуалистическое отрицание тела отличает аскетические секты, прежде всего выделившихся из хлыстов скопцов[175]. По сравнению с ними стремление к воздержанию у чуриковцев[176] выглядит умеренным. Христологическую базу имели только немногие секты, например, отрицающие Троицу жидовствующие[177], а также молокане[178], которые не подчинялись постановлениям Вселенских соборов IV века и далее.

Ряд упомянутых сект, следуя своим программным тезисам, избавляется от христологической кенотики, потому что не признает два естества Христа (жидовствующие), или выходит за рамки кенотической меры, практикуя радикальный аскетизм (скопцы; см. 3.3.3). Большое исключение составляет самое серьезное раскольническое движение в истории РПЦ, сумевшее удержаться вплоть до наших дней[179], которое порицалось как ересь и как сектантство только в пылу полемики, но в целом

---

[173] Появились в конце XVII века. В названии сливаются «Христос» и «хлестать».

[174] Боролись со Святым Духом; в 1841 году были сосланы на Кавказ.

[175] Обнаружившееся в 1772 году основанное Кондратием Селивановым ответвление от хлыстов, в котором практиковались кастрации и отрезание груди.

[176] Названы так по имени основателя И. А. Чурикова из Самары, который начиная с 1894 года проповедовал в Петербурге алкогольное воздержание.

[177] Они отвергали Новый Завет, Троицу и иконопочитание. С этой сектой боролся Иосиф Волоцкий в «Просветителе» (см. 5.3.5.3). На соборе 1504 года она была осуждена.

[178] Секта с антииерархической и антихристологической направленностью.

[179] Община староверов выжила в маргинализированном виде в Сибири и на Русском Севере; значительная часть купечества (и меценатов рубежа XIX–XX веков) происходила из староверов (см. [Hildermeier 1990]).

сыграло особую роль благодаря признанию его традиционной — и среди прочего христологической — направленности.

Какой бы ни была (анти)христологическая база разных сект, раскольнических ответвлений и т. п., их направленная вовне и сильнее всего заметная особенность отлученности и самоизоляции — решимость страдать от церкви большинства — производит впечатление на людей внешних[180], в том числе на писателей и художников, см. [Hansen-Löve 1996: 230–264; Эткинд 1998]. Самый выразительный пафос страдания при подражании Христу среди сектантов наблюдается у Кондратия Селиванова («Похождения и Страды Искупителя»[181]) и у предводителя староверов протопопа Аввакума. Поскольку подробное рассмотрение всех сект с упором на их (остаточную) кенотику увело бы нас слишком далеко, здесь предлагается сконцентрироваться на образцовом страсто-кенотическом тексте Аввакума.

5.4.3.2. Апофеоз изгнания у Аввакума как кенозис

> ...именно в неоправданных страданиях человек приближается ко Христу.
>
> *[Schmid 2000: 62]*

Есть один текст, который как почти никакой иной вводит кенотический топик в описание истории изгнания и заключения, превращающейся в апофеоз навязанного страдания, страдающей от всего этого личности — и мотивирующего все это Христа. Это «автоагиография» [Ziolkowski M. 1988: 197] Аввакума, «Житие протопопа Аввакума, написанное им самим», где претензия на подобие Христу повышается до экстремальных пределов [Плюханова 1993: 315]. Основное внимание в этом тексте уделено переживаниям, связанным с арестом предводителя староверов, или старообрядцев, протестовавших против никонианской реформы,

---

180 Сохранение в тайне своих ритуалов, практиковавшееся у хлыстов, спровоцировало внешний мир к диким домыслам об их сексуальных оргиях и т. п. Ср. [Синявский 1991: 390].

181 Между 1772 и 1775 годами; об идентификации со страданиями Христовыми см. [Энгельштейн 2002: 49; Панченко А. А. 2002: 397].

который в 1653 году был впервые сослан на десять лет, а после своего возвращения вновь отправлен в ссылку в Пустозерск на 15 лет, где в 1682 году окончил свою жизнь на костре.

Если в христианской культуре топосы повторяются, то фазы религиозных — а в данном случае буквально христологических — конфликтов означают повторное усиление топика. А. Д. Синявский справедливо отмечает, что староверы воспринимали свое преследование по аналогии с преследованием ранних христиан [Синявский 1991: 306]; сами они понимают раскол не как столкновение по поводу частностей в сфере христианской системы и ее ритуалов, а как вопрос о Христе и антихристе. В фокусе староверческого возмущения всегда стоит Христос, в том числе и в рефлексии спора в «Житии» Аввакума — например, вопросы об истинной божественности (см., например, [Аввакум 1997: 65]), о воплощении [там же: 71] или о Христовой жертве [там же: 139]. Аввакум неоднократно повторяет христологические компоненты кредо [там же: 97] и учит Иисусовой молитве [там же: 147].

Исследователей автобиографии Аввакума занимает экстремальность его самосознания, которое внутримирно отражено в горделиво-провокативном вопросе, обращенном им к его мучителю Пашкову: «“аз есмь Аввакум протопоп; говори: что тебе дело до меня?”» [там же: 88][182]. Это самосознание выходит, однако, за земные пределы — и тут же одновременно исцеляется: Аввакум иногда — и это с его стороны мало кем превзойденная гордыня — входит в роль Христа как чудотворца-целителя, то есть исполнителя его божественных качеств. Как Христос Лазарю, Аввакум говорит, обращаясь к больному: «И я рек: “востани! Бог простит тя!”» [там же: 77][183], чтобы тут же связать это с паренезой смирения, обращенной к исцеленному (и тем самым имплицитно исцелить и свою собственную гордыню): «Так-то *господь гордым противится, смиренным же дает благодать*» [там же: 77, выделено в ориг.]. Наряду с превознесениями самого себя в тек-

---

[182] По поводу «аз»/«я» ср. [Kuße 2007].

[183] По поводу того, что это перенесение может функционировать только «по идее своей», а не как полномочие, см. [Герасимова 1993: 316].

сте встречаются расхожие топосы скромности, такие как заверения в собственном неведении [там же: 140]. Свою бурно-проповедническую манеру выражения Аввакум оправдывает топосом рупора Христова: «...бог отверз грешные мое уста, и посрамил их Христос!» [там же: 129]. Его малость настолько очевидна, что Христос запросто может говорить и действовать через него: «А я, грязь, что могу сделать, аще не Христос?» [там же: 155]. Грубая речь Аввакума содержит выражения самоуничижения, далеко выходящие за рамки обычных топосов смирения: «...кал и гной есмь, окаянной — прямое говно! отвсюду воняю — душею и телом» [там же: 145].

Колеблющийся между этими двумя крайностями, дискурс Аввакума на первый взгляд может показаться шизофреническим; амплитуда может представляться слишком большой. Однако на второй ступени рефлексии это представляется жестко сформулированным кенотическим движением мысли.

> Каждая из этих экстремальных перспектив, необходимых для суждения о человеке, встречается нам, как правило, по отдельности. Для такого рода литературы самоуничижение автора и возвышение заслуг других является характерным. Но в нашем случае все суждения сплетаются воедино в одном человеке, когда автор жития является образцом праведности, но одновременно, как истинный христианин, убежден в собственной бездонной греховности [Синявский 1991: 300 и сл.].

В «Житии» прежде всего происходит включение в череду страданий; все невзгоды — холод, голод и издевательства, — которыми переполнен текст[184], «велено терпеть» [Аввакум 1997: 91]. Аввакум примеривает к себе роль распятого[185]. Сам страдающий

[184] В этом плане текст Аввакума можно рассматривать как в высшей степени натуралистический (он наглядно и во всех подробностях описывает блох, сыпь и прочее [Аввакум 1997: 145]).

[185] Он описывает себя как преследуемого Каифой и Пилатом [Аввакум 1997: 132, 137]; ср. также [Schmid 2000: 51].

доказывает это своим же — текстовым — свидетельством, но Аввакум как автор считает целесообразным привести также подтверждение достоверности этого следования Христу; сам царь признал: «протопоп, ведаю-де я твое чистое и непорочное и богоподражательное житие [...]» [там же: 132].

Именно физическое самоуничижение во имя следования Христу обосновывает, а вовсе не компрометирует самосознание Аввакума [Schmid 2000: 62]. Его страдания в неволе функциональны, они интегральны для подражания Христу:

> Да што же делать? пускай горькие мучатся все ради Христа! Быть тому так за божиею помощию. На том положено, ино мучитца веры ради Христовы. Любил, протопоп, со славными знатца, люби же и терпеть, горемыка, до конца [Аввакум 1997: 94 и сл.].

Й. Бёртнес говорит: «Двойная структура унижения и триумфа определяет отдельные эпизоды его [Аввакума] “Жития”» [Børtnes 1979: 229]. Терпя привнесенные извне страдания, Аввакум обретает для себя христоподобие. Так его собственная жизнь через взаимовоздействие событий божественного смотрения [Герасимова 1993: 317 и сл.] становится «словесной иконой, образом (*figura*) страдающего Христа и прообразом его вечной славы» [Børtnes 1979: 229]. В ходе этого обмена между муками схваченного на севере Руси и подвергаемого пыткам протопопа и глобальными событиями божественного смотрения Аввакум обретает — как уменьшенный вариант Христа-посредника — функцию медиатора. Ульрих Шмид пишет, что

> ...Аввакум занимает позицию посредника между Христом и читателем. Его текст устанавливает двойную связь: как наверх (к вечной жизни), так и вниз (к повседневной жизни) [Schmid 2000: 58].

Так житийный текст становится «текстом-иконой» [там же: 61], которая, как и его живописные собратья, распахивает окно между божественным и человеческим мирами [там же: 58–61].

Так же, как икона Христа несхожим образом передает божественную природу через человеческую, так и стилистическое снижение, которое несет Аввакумов текст в рамках церковнославянской житийной традиции, исполняет свою посредническую функцию[186]. Текст мыслится как орудие паренезы к страстному следованию и тем самым закладывает в конце обязанность передачи другим [Аввакум 1997: 156 и сл.].

5.4.4. Отлученные II (государством и обществом)

Паломники, странники и нищие могли на протяжении столетий считать себя последователями Христа, и тому, кто был изгнан ради Христа, это также удавалось. Но можно ли вписать в эту же череду последователей Христа тех людей, которые представляют собой их недобровольные социальные и политические параллели, как то бездомный, изгнанник и ссыльный — через связующее их страдание? Хотя топики кенотического подражания Христу, которыми похожие на них люди пользуются добровольно, находятся в их распоряжении, позволяя переоценить навязанные им невзгоды и обратить их в добродетели (ср. 5.2.7), однако из-за недобровольности это оказывается непросто. То, что экзистенциально начинается как ограничение, должно быть еще усвоено через вторичное переосмысление; трагизм должен быть переоценен и превратиться в кенозис. «...трагичен и писатель-эмигрант из России-СССР, трагичен и московский бомж» [Степанов 2001: 189]. В какой мере возможна кенотическая добавка вопреки этому экзистенциальному трагизму?

---

[186] Сниженный язык Аввакума исследователи обозначают как «сказ» (ср. об этом в общих чертах [Schmid 2000: 56]), но сам он описывает его не в терминах позитивного уничижения, а указывая на неуничижение родного русского языка: «...того ради я и не брегу о красноречии и не уничижаю своего языка русскаго, но простите же меня, грешнаго, а вас всех, рабов Христовых, бог простит и благословит. Аминь» [Аввакум 1997: 64 и сл.]. Наряду с этим Аввакум склоняется к обозначению самого себя как юродивого Христа ради и использует соответствующее название: «...*мы уроди Христа ради*...» [там же: 131, выделено в ориг.].

5.4.4.1. Бездомные

Подобно претендентам на милостыню «Христа ради», бродяжничающие не по собственной воле и не имеющие претензии на следование Христу в традиционном русском обществе также занимают свое место. С распадом прежнего социального порядка, и прежде всего — в ходе отмены крепостного права, с индустриализацией и урбанизацией России в XIX веке, а затем, в обостренном виде, с началом правления И. В. Сталина эта связь становится все менее надежной. Слабая институционально-каритативная деятельность РПЦ эту брешь закрыть собой не могла. К сопровождавшимся определенной симпатией прежним обозначениям, таким как «скиталец» и «бродяга» (см. 5.4.2.2), в советскую эпоху добавляется — как результат сокращения в милицейской фразеологии «б. о. м. ж.», то есть «без определенного места жительства» — презрительный эпитет «бомж». Когда затем исчезли и советские социальные гарантии, бездомность стала массовым явлением. Прежняя функция бродяги как носителя христианского фольклора отпадает — а с нею и христианское осознание, и топосы. На совести меньшинства остается концептуализация такого в социальном плане бедственного положения и сопряженного с ним повсеместно распространенного алкоголизма как позитивной программы кенотического подражания Христу. Образцовым текстом с такой переоценкой является «Москва — Петушки» Венедикта Ерофеева (9).

5.4.4.2. Кенотика лагерных страданий на расстоянии

Русские просторы таят в себе не только опасность для государства, что люди смогут избежать репрессий (см. 5.4.2.2); нет, они столь же необходимы для репрессий, если речь идет о ссылке, и — как в XIX и особенно в XX веке — о заключении в лагерь. Единичные случаи ссылки известны с древнейших времен. Массовым явлением ссылка стала в период перемещения больших групп староверов на север и северо-восток Руси. К тому же ссылка систематически использовалась для колонизации Сибири, а позже при переселении целых народов при Сталине.

Удаленность от центра (Москва или Петербург) понималась как принижение, разрешение пошагово вернуться назад — как возвышение:

> Представление об общественном падении, поскольку оно реализовывалось пространственно и изгнание было важным промежуточным шагом, соответствовало, таким образом, возвышению в тех же категориях [Franz/Gončarov 2002: 470].

Так, Сибирь представляет собой пространство свершившегося *status exinanitionis*, после которого хуже уже не будет (см. [Jerofejew 2001]). Путь в ссылку тем самым структурно может пониматься как кенозис, а возвращение — как воскресение[187]. В какой мере реализовалась эта теоретическая возможность, зависит, во-первых, от религиозной социализации жертвы ссылки и лагеря, а во-вторых, от религиозно-политической обстановки, на фоне которой происходит смещение / вынужденное принижение.

Аввакуму, мученику своей традиционно-ритуализированной христианской веры, идентификация навязанного ему страдания с подражанием Христу через подражание страданиям давалась легко. Однако сам по себе христианский контекст вряд ли достаточен для активирования кенотических шаблонов. Даже молодой Достоевский, который позже вырастает до главного проповедника смирения (см. 5.2.7.2), в своих «Записках из Мертвого дома», вдохновленных заключением в Омской крепости в 1850–1854 годах, не вполне однозначен при оценке страдания:

> Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно. А кто виноват? [Достоевский 1972–1990, 4: 231].

---

[187] Церковные топики к этому готовы. Так, например, в литургии Василия Великого в молениях открыто упоминаются жертвы политических и юридических преследований (см. 4.5.4.2).

В случае с Достоевским дело представляется таким образом, что, по-видимому, только биографическая дистанция от собственного экстремального опыта страдания позволила ему перейти к позитивному кенозису страдания как мессианской вести.

Определенные колебания по отношению к позитивированию страдания наблюдаются у двух выдающихся лагерных писателей XX века — В. Т. Шаламова и А. И. Солженицына. Их лагерный опыт отличается от опыта Достоевского сменой парадигм в функционализации заключения — педагогической и экономической. До тех пор, пока заключение в общественном дискурсе концептуализировалось как исправление [Фуко 2015: 148–165], легче было признать репрессию в какой-то мере функциональной (и одним из функционализирующих образцов для подобной жертвы могут тогда становиться страдания в ходе следования за Христом). Труд заключенного может пониматься в таком случае как параллель к монашескому труду в качестве упражнения в аскезе. Но как только в рамках тотальной системы лагерей XX века парадигма исправительно-трудовых лагерей (ИТР[188]) стала издевательским фасадом (в Советском Союзе это понятие использовалось до 1943 года), кенотическая переоценка стала даваться и самим жертвам гораздо сложнее.

Лагерная биография Варлама Шаламова имеет отношение к обеим парадигмам. Его первый лагерный срок, отбытый на Урале в 1929–1931 годах, относится к раннему периоду советской лагерной системы, в которой концепция исправления еще не была целиком снята. Второй срок, 1937–1951 годы на Колыме, уже никаких следов прежнего на себе не нес. Документальная точность, с которой Шаламов в «Колымских рассказах» описывает страдания заключенных, подчеркивается обобщающим определением: «Это были мученики, а не герои» [Шаламов 2004, 1: 455]. В поэтологическом метатексте «О прозе» (1965) этот постулат расширяется: «“Колымские рассказы” — это судьба мучеников, не бывших, не умевших и не ставших героями» [там же: 16]. Тем самым Шаламов отклоняет — за исключением изолиро-

188 Об этой парадигме советских лагерей см. [Stettner 1996: 194 и сл.].

ванного понятия мученика — любую позитивную символику в пользу чисто негативных страданий в лагерях [там же: 15 и сл.].

Тем не менее лагерный опыт, по-видимому, сформировал поэтику прозаического отображения, перенесенного в страданиях, которую Шаламов назвал «прозой, выстраданной как документ» [там же: 16]:

> Нужно и можно написать рассказ, который неотличим от документа. Только автор должен исследовать свой материал собственной шкурой — не только умом, не только сердцем, а каждой порой кожи, каждым нервом своим [там же: 26].

Из этого следует, во-первых, поэтика краткости («Краткостью, простотой, отсечением всего, что может быть названо “литературой”» [там же: 20]), во-вторых, фигура самоуничижения в писательском труде: «...писатель, автор, рассказчик должен быть ниже всех, меньше всех» [там же]. Сколь тяжело Шаламову дается открытая позитивная переоценка негативных лагерных переживаний, столь же сильна его склонность к перенесению кенотических критериев в другие сферы; здесь это сфера свидетельства и авторства.

Также и Солженицын, который провел в лагерях 1947–1953 годы, в своем сенсационном выступлении в журнале «Новый мир» в 1962 году с повестью «Один день Ивана Денисовича» еще не санкционирует положительный опыт лагерных страданий с помощью авторитета автора. В этом тексте счастливым от лагерных страданий оказывается верующий баптист Алеша:

> Что́ тебе воля? На воле твоя последняя вера терниями заглохнет! Ты радуйся, что ты в тюрьме! Здесь тебе есть время о душе подумать! Апостол Павел вот как говорил: «Что вы плачете и сокрушаете сердце мое? Я не только хочу быть узником, но готов умереть за имя господа Иисуса!» [Солженицын 1964: 66].

Если учесть, что Солженицын в дальнейшем все громче, все назойливее выражал свою православную веру, то голос баптиста, которому в ранней повести позволяется проповедовать кенозис,

означает дистанцирование. В позднейших произведениях, однако, наделение смысла лагерным страданиям дается все менее дистанцированно: «БЛАГОСЛОВЛЕНИЕ ТЕБЕ ТЮРЬМА, что ты была в моей жизни!» [Солженицын 1973–1975, 2: 604, выделено в ориг.] (ср. об этом [Żejmo 2000: 119–128]).

Как и у Достоевского, у Солженицына многое зависит от времени написания текста; находясь вплотную к лагерной травме, кенотические топики выступают лишь в завуалированном виде, с осторожностью, в некоем облачении. По мере увеличения временной дистанции кенотическое толкование одерживает верх. У Солженицына к временной дистанции добавляется другая — пространственная: именно находясь в эмиграции в Вермонте, он начинает выступать как критик западной культуры — культуры, слишком мало ориентированной на смирение, покаяние и прочее. Ключевым словом теперь становится «самоограничение»[189]. Вынужденная эмиграция содействует в данном случае проповеди кенозиса.

Имеются ли другие подобные примеры, помимо Солженицына? Существует ли (русская) кенотика изгнания?

5.4.4.3. Смещение кенозиса в изгнание

Во второй половине XX века, самое позднее в 70-е годы, ссылка и лагерь перестают быть основной формой репрессий, ее место занимает лишение гражданства[190]. Целую волну писателей настигает эта участь только с 1972 по 1974 год: это И. А. Бродский, А. Д. Синявский, А. И. Солженицын, В. П. Некрасов, В. Е. Максимов, а также переводчик Е. Г. Эткинд.

Более давнюю историю по сравнению с насильственным выдворением из страны имеют бегство и эмиграция. Первый, и уникальный, случай представляет собой бегство Андрея Курбского от Ивана Грозного в Польско-Литовское княжество

---

189 См., например, речь в Гарварде 8 июня 1978 года [Солженицын 1981: 284 и сл., 297].

190 Ссылка Андрея Сахарова в Горький / Нижний Новгород представляет собой исключение; ср. [Franz/687Gončarov 2002: 470 и сл.].

в XVI веке. Однако настоящий вал политических изгнаний последовал в XIX веке — А. И. Герцен, М. А. Бакунин, С. Г. Нечаев (см. 5.5.4.1 и 5.5.4.3), в начале XX века это были будущие советские деятели В. И. Ленин, И. В. Сталин и Л. Д. Троцкий. Октябрьский переворот поднял первую волну людей, которые избежали хватки советской власти, отправившись в эмиграцию (или — как в случае с философским пароходом 1922 года — были высланы из страны принудительно)[191]. Вторая мировая война принесла вторую волну эмиграции, поздний советский период — третью, прежде всего это была волна эмиграции евреев. Эти волны раскололи русскую культуру. Но действует ли кенотика, которая продолжала определять советскую культуру в иной функциональной форме (ср. 7–10), в качестве моста через эту пропасть?

Традиционный сюжет при изображении Христа в русской литературе — это бегство в Египет, которое, например, И. А. Бунин в своем «Бегстве в Египет» 1915 года (то есть еще до его собственной эмиграции в 1919 году) перенес на русскую почву: «По лесам бежала божья мать, / Куньей шубкой запахнув младенца» [Бунин 1965–1967, 1: 379] (ср. [Kasack 2000: 121]). Топос христоподобного бегства, таким образом, присутствует, но в какой мере он может рассматриваться как плодотворный для секундарной семантизации собственного вынужденного изгнания?

«Первый русский изгнанник» Андрей Курбский намекает в письмах своему преследователю Ивану Грозному на многочисленные страдания, которые тот ему причинил. Приводя цитату из апостола Павла, Курбский одновременно признает обязанность христианина терпеть страдания от злого правителя, чтобы построить на этом основании упрек Ивану в том, что у него отсутствует готовность к страданию [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 8: 26], но сам он ее требует от других: «...еже сам не творя, иным повелеваеши творити» [там же: 32]. А то, что Иван причинил

191 А. Н. Толстой использует апокрифическое название «Хождение по мукам» (1927–1941), чтобы описать историю страданий интеллигенции во время революции.

другим, вообще подсчету не поддается [там же: 54]. В связи с этим Курбский все время напоминает ему о Христе — но не в связи с собственным унижением, а как о грядущем судии. Он оправдывает бегство от преследования одним нелицеприятным указанием на Библию:

> Аще ли же *кто* прелютаго ради гонения не бѣгаетъ, аки бы самъ собѣ убийца, *противящеся* господню словеси: «Аще, — рече, — гонят васъ во граде, бѣгайте во другий». А к тому и образ господь Христос, богъ нашъ, показал вѣрным своимъ, бѣгающе не токмо от смерти, но и от зависти богоборных жидов [там же: 90, выделено в ориг.][192].

Однако во втором письме Курбский описывает самого себя отчасти как смиренного страстотерпца: «Но еще к тому и ко мнѣ, человеку, смирившемуся уже до зела, в странстве, много оскорбленному и без правды изгнанному...» [там же: 74][193]. Кенотические топосы Курбский знает прекрасно — это видно из сказанного им; но он предпочитает избегать того, чтобы видеть в собственном изгнании осознанное страдание как подражание страданиям Христовым. Тем самым Курбский закладывает традицию непрямых указаний на кенозис из ссылки; хотя эта традиция и задействована как фигура мысли, она в меньшей степени эксплицитно связана с изгнанником, нежели выражается в применении к другим предметам и лицам.

У эмигранта первой волны, поэта и эссеиста В. С. Ходасевича в эссе «Кровавая пища» именно судьба поэтов *в России* (1932) трактуется при помощи кенотической переоценки, обогащенной мотивом *poète maudit*. Десятки поэтов погибли в России, как раз

---

[192] «Если же кто не спасается от жестокого преследования, тот сам себе убийца, идущий против слова Господня: “Если, — говорит, — преследуют вас в городе, идите в другой”. А пример этому показал Господь Христос, Бог наш, нам, верным своим, ибо спасался не только от смерти, но и от преследования богоборцев евреев» [Переписка б. г., пер. со сл. О. В. Творогова].

[193] «И еще к тому же меня, человека, уже совсем смирившегося, скитальца, жестоко оскорбленного и несправедливо изгнанного...» [Переписка б. г., пер. со сл. О. В. Творогова].

в политических контекстах[194]; и только после смерти замученных и презираемых ранее поэтов начинают прославлять [Ходасевич 1991: 465 и сл.]. Народ слишком сильно был скован шаблоном облагораживания через страдания, чтобы выпустить своих поэтов из этого заколдованного круга; он был готов скорее переносить свое страдание на других:

> Кажется, что народ *должен* побивать, чтобы затем «причислять к лику» <...> Кажется, в страдании пророков народ мистически изживает собственное свое страдание. Избиение пророка становится жертвенным актом, закланием. <...> Изничтожение поэтов <...> таинственно, *ритуально* [там же: 466, выделено в ориг.].

Проекция, описанная на примере отношений народ — писатель, могла быть ровно тем, что выявляется при психоаналитическом прочтении этого текста: Ходасевич проецирует схему кенотического страдания из своего изгнания на некую константу в социоистории авторства в России, как он ее видит. Выхода из автоматизма страдания поэта из-за народа для него явно нет — есть только отсрочка («...может быть, вы согласны повременить?» [там же]). Также за отсрочкой сквозит изгнание — как величина, от которой кенозис был проецирован на нечто другое, и как то, что — по меньшей мере на какой-то срок — могло от него уберечь.

Важнейшую роль играет кенозис в творчестве собрата Ходасевича по эмиграции Г. П. Федотова. В своей истории русского менталитета «Русская религиозность» (*The Russian Religious Mind*) 1946 года он пишет не о своем собственном изгнании, а о кенозисе как константе русской истории габитуса (ср. 1.1.4), то есть еще на градус основательнее, чем Ходасевич. Писалась книга «Русская религиозность» в самые тяжелые времена: к собственному изгнанию автора добавился жесточайший сталинский террор, апогей бедствий РПЦ между 1929 и 1943–1944 годами и, наконец, напа-

---

194 Центральную роль в списке Ходасевича играют декабристы [Ходасевич 1991: 463] (ср. 5.5.5.1).

дение Германии на Советский Союз в 1941 году. Тогда напрашивается вывод, что обостренный интерес Федотова к кенотической модели с опорой на Бориса и Глеба, а также на Феодосия Печерского (см. 1.1 и 5.3.4.4), может прочитываться как косвенная конкретизация актуального страдания — как автотерапия на далеком исторически (для эмигранта в США) и географически академическом предмете. Кенотика Федотова в таком случае оказывается сама по себе апотропой изгнания, толкованием эмиграции через силлогизм, в котором отсутствует средний член.

Если Ходасевич и Федотов проецируют кенотический топик на дальние объекты, то эмигрантка Марина Цветаева прибегает к другой возможности преодолеть негативность изгнания. В ее случае это не концептуальная проекция, а возвращение из эмиграции в 1939 году. Изгнание лишается при этом системной роли *status exinanitionis*, поскольку возвращение явно связано с новыми страданиями (в 1941 году Цветаева кончает жизнь самоубийством). Возврат в царство страдания придает изгнанию *status exaltationis*; кенотический акт теперь заключается в возвращении — а именно, в противоположность высылке или эмиграции, совершается по свободному решению.

5.5. Жертвы-виновники — от солдат-монахов до революционеров

> Значимо <...> то, что христианство присутствует даже там, и, возможно, прежде всего там, где его уже не опознать.
>
> *[Nancy 2005: 53]*

Таким образом, вторичная семантизация страдания при политических репрессиях или структурном социальном насилии — дело непростое. Образцы кенотического толкования даны далеко не всем страждущим, а те, кто к ним прибегает, делают это зачастую в такой форме, которую можно описать как проекцию и как сдвиг. Проблематичность вторичной семантизации чего-либо

в качестве кенотического подражания Христу увеличивается у групп, определяющихся через совершение насилия, а не только через страдание от насилия.

Эта проблема бросается в глаза, если рассмотреть концептуализацию тех, кто сам причинял насилие Христу или повелевал его причинить: это солдаты, арестовавшие его, помощники палача, которые его высмеивали, бичевали и казнили, правители и иерархи, которые его преследовали (Ирод), добивались его осуждения (Каиафа) или допустили его своей пассивностью (Пилат). Палачи Христа — это тоже его метонимии; однако среди большой группы его метонимий (от Богоматери, включая щепки от креста и саван, и вплоть до храма Гроба Господня) они представляют собой особый случай, поскольку не получают от него положительную выгоду (то есть их не почитают). Только литургическая рамка обеспечивает позитивно-метафорическую разновидность метонимии Христа в случае совершения насилия — разрезание священником жертвенного хлеба (4.5.3.1).

Как страдающие ради Христа причастны к позитивному переосмыслению его страдания, так и те, кто преследует Христа, причастны к негативации самих преступников против Христа. В истории русской культуры это было очевидно при монголах (см. 5.2.2) и при Иване Грозном (5.4.4.3); узурпация Иваном определенных христианских, христологических и христоподобных элементов (покаянное паломничество, христологический трактат, юродство Христа ради) казалась издевательством на фоне его преступлений, направленных против христиан (см. 5.4.1.4).

Но принципиальная несхожесть между репрезентантом и репрезентируемым не исключает автоматически наделения кенотическим христоподобием (см. 3.6); «несходные сходства» также могут обладать референциальными свойствами [Børtnes 1979: 224]. Ведь даже юродивые и бездомные могут воспользоваться эпитетом христоподобия. Так что в завершение ряда более или менее беспроблемных примарных и секундарных кенотических семантизаций у социальных групп, которые тем или иным образом составляют аналогию жертвенной позиции Христа, напрашивается вопрос о том, можно ли включить в ряд образцов

христоподобия отчетливо лишенную сходства с ними социальную категорию преступников.

На самом деле виновники тоже могут быть наделены качествами кенотического христоподобия, а именно в трех перекрещивающихся направлениях: через (дополнительную, произведенную впоследствии) кенотизацию героев (5.5.1) и победоносных правителей (56.5.2), через моделирование солдат по монашескому образцу (5.5.3), а также через моменты аскезы и жертвенности при самоописании революционеров (5.5.4–5.5.5).

5.5.1. Герои

5.5.1.1. Божественные мертвые герои

Единственной из названных выше моделей, которая являлась, согласно надежным источникам, определяющей от самых истоков греческой культуры, была модель почитаемого «героса» (ἥρως, господин), или героя. Античный культ героев нашел свое наиболее известное выражение в греческой мифологии (Геракл) и в гомеровском эпосе (Ахилл); с появлением Ромула и Энея («Энеида» Вергилия) эта модель пришла в Рим. Герои как полубоги заняли в политеистическом космосе промежуточное положение между олимпийскими богами и людьми, поэтому они могли быть призваны в качестве посредников и спасителей в беде (как Христос, Богоматерь и святые). Параллель между Гераклом и Христом навеяна среди прочего героическим титулом θεῖος ἀνήρ («божественный человек»), который оказал влияние на представление о богочеловеке в Новом Завете [Bartelmus 2000: 1678] (ср. 2.8.6.1)[195]. Поскольку разница между физическими подвигами Геракла и страстной жертвой Христа слишком очевидна, при этой христианской контекстуализации возникает вопрос, могло ли возникнуть обоюдное усиление героизма и кенозиса — вопреки несходству пассивных добродетелей кенозиса[196].

---

[195] Еврейская дихотомия Бога и человека смягчается в политеизме легкостью перехода между человеком и богами; это выдвигает на передний план логос-христологическую концепцию инкарнации.

[196] На то, что в любом случае это не может функционировать безупречно, указывает оппозиция героизм / подвижничество у С. Н. Булгакова (5.3.7.4).

Почитание, которое приходится на долю героя, восходит не к какой-либо образцовой в моральном отношении перемене в жизни, а к его (физическому) успеху в битве или к его власти[197]. Храбрость может означать бесстрашие перед смертью, то есть готовность к жертве, или же может быть вторично переосмыслена в этом духе. Второй пункт, который можно приспособить к кенотической модели, это свидетельства о том, что герои в Античности удостаивались почитания не при жизни, а только после и, соответственно, в результате смерти[198]. Отказ от героического, отрицание через смерть придает всему этому парадоксальную дополнительную ценность. Парадоксальная структура усиления через утрату соприкасается с кенотическим механизмом; смерть, которая толкуется как жертва, может наконец показать впоследствии героя в кенотической квалификации, во всяком случае, если существует соответствующий политический интерес[199].

Это может произойти, во-первых, с героически борющимися и погибшими в битве князьями, которые были канонизированы после смерти (5.5.2). Во-вторых, в XX веке как национал-социалистическая, так и советская пропаганда обращались к культу античных героев [Günther 1993: 195–197], притом что немалая доля идентификации приходилась не на предполагаемые героические деяния, а на то, что им приписывалась готовность к жертве, страстотерпение и прочее, то есть качества кенотические (см. 8).

5.5.2. Частично кенотизированные правители

5.5.2.1. От теократии до Константина

В изложенном выше описании русские правители признавались святыми только после утраты своих властных атрибутов (Михаил Черниговский, погибший от руки монголов, или Николай II, убитый большевиками; ср. 1.1 и 5.2.2) — то есть путем

---

197 О типологии героев ср. 8.5.

198 Исключение составляет победоносный полководец Лисандр, культ которого был учрежден на Самосе в 404 году до нашей эры, еще при его жизни.

199 См. о Николае II (1.1.1). О русских «героях» см. также 5.5.3.

приписывания кенотических качеств. Отрицание атрибутов власти и борьбы, которые осознанно привлекались на иконах убитых князей, даже при изображении Бориса и Глеба[200], представляется здесь основополагающим для кенотически мотивированного освящения. Однако на этом основании нельзя сделать обратный вывод, что осуществление успешного правления неизбежно исключает наделение кенотическим христоподобием[201].

Древняя Греция первоначально не знала никакой теократии *при жизни*. Культ самого себя, утвержденный Александром Македонским, восходит, предположительно, к египетским образцам, ср. [Ström 1986: 245]. Эллинистический, как и инициированный им римский культ живых правителей отнюдь не доходили до признания фактической божественности, поскольку за правителя произносились ходатайственные молитвы[202]. Ощущая конкуренцию по отношению к единому Богу первой заповеди, христианство должно было отвергнуть любую *религиозную* форму культа императора, хотя новозаветные доводы по поводу отказа от него совсем не так однозначны [Pöhlmann 1986: 248–250]. Только в Евангелии от Луки (Лк 22:25) содержится отчетливо негативный намек на культ правителя, а в (Откр 11:3) устанавливается связь между отказом от жертвы императору и мученичеством[203] . Вместо подчеркивания диаметральной противоположности христианского и императорского культов отцы церкви — в духе Нового Завета (Мтф 22:21) — избирают отчетливо примирительный тон, защищают только четкое различение между подобающим императору человеческим почитанием и поклонением, которое подобает только богу [Pöhlmann 1986: 251 и сл.].

---

200 Ср. особенно икону второй половины XVI века, на которой Борис и Глеб изображены на конях [Гусакова 2006: 46 илл.].

201 И. П. Смирнов на примере жития Александра Невского доказывает, что жанр житий святых здесь регулируется меньше, чем предполагалось ранее [Смирнов И. 2008: 105].

202 Соответственно, и в литургии на православном Востоке. Ср., например, [Kallis 1989: 140 и сл.].

203 Это, вероятнее всего, обратная проекция описанной у Плиния Младшего проверки на готовность к участию в жертвенных обрядах (ер. 10,96,5).

В конфликте с правителями раннее христианство оказывается в меньшей степени из-за отказа от жертвоприношения императору, и в большей — из-за отказа христиан соблюдать языческие жертвенные обряды вообще.

5.5.2.2. Никаких перемен в эпоху Константина

Реформа Константина хотя и приносит облегчение христианам, но не обозначает радикальных перемен в императорском культе. Константин продолжал терпеть элементы этого культа, хотя и без жертвоприношений [Cameron 1986: 253]. Его статуя в венке из солнечных лучей оставалась стоять, и сооружение мавзолея также было в традициях языческого культа правителей. Впрочем, все это напоминает о двенадцати апостолах, среди которых Константин рассматривал себя в качестве тринадцатого, стремясь занять «качественно более высокий ранг» на функциональном месте Христа, см. [Leeb 1992: 106, 115 и сл.]. Отжившие свое формы репрезентации были дополнительно переосмыслены с помощью христианских (в том числе кенотических) мотивов: языческий праздник Солнца *Sol Invictus* комбинировался с Рождеством Христовым 25 декабря (см. 4.6.3.2)[204], в качестве знака триумфа поднимали крест[205]. Культ Иисуса-Кириоса [Lohmeyer 1919: 23] вновь сомкнулся с культом императора как правителя.

Наконец, была проведена параллель между изображением императора и иконой Христа [Belting 1990: 124]; тем самым кенозис мог быть связан и с императором. П. Браун пытается осмыслить эту параллель, исходя из социально-исторических импликаций (принижение богатого до бедного, правителя до подданных, как и Божественного Логоса до человека). «Обращение к истинной человеческой природе императора» [Brown 1992: 154] должно было связать его с Христом, поскольку в обоих божественность заложена как первичное:

---

[204] О суммировании языческого и христианского ср. также [Clauss 1996: 102 и сл.].

[205] Можно говорить об «имперской христологии» (*Reichschristologie*) [Onasch 1981: 247 и сл.].

> [Император] по сравнению с епископами и монахами уступил, чтобы встать вровень со своими подданными, поскольку сам Христос тоже уступил. Окутанный своим величием, император давал понять, что, вопреки внешней видимости, он делит со всеми христианами свое человеческое естество <…>
>
> Таким путем христологические противоречия V века все вновь и вновь концентрируются на природе синкатабасиса, на вызывающем почитание уничижении Бога, который опустился до того, чтобы идентифицировать себя с горестной нищетой человеческого естества [Brown 1992: 156 и сл.].

Из этого можно сделать два вывода: во-первых, система власти от жестов самопринижения только цементируется (ср. [Koschorke 2001: 68 и сл.]); во-вторых, кенотические топосы вселяются даже в почитание правителей. Однако кенотическая понятийность, в свою очередь, меняется в ходе функционализации в целях репрезентации власти: такие титулы властителей, как «Пантократор», которые до сих пор были закреплены за Богом Отцом, теперь применяются и к Христу — Христу-царю (ср. [Süßenbach 1977: 13]). Хотя его «телесное воплощение» в репрезентации императорской власти (см. [Süßenbach 1977: 14]) является фигурой воплощения, но она такова, что аспект уничижения в ней не подчеркнут. Христос для *правителя* Константина достоин того, чтобы к нему примкнуть, в первую очередь по причине своего божественного величия, и только во вторую очередь (через способность воплощения) — по причине своего уничижения, в связи с чем крест как знак позора переоценивается в символ триумфа[206]. Это означает скрытое концептуальное напряжение; как отмечает Э. Х. Канторович, всем попыткам соединить две природы Христа и «два тела» царя суждено было остаться логически неустойчивыми [Kantorowicz 1957: 54 и сл.], что, однако, не помешало тому, чтобы они как на Востоке, так и на Западе стали топиками:

---

206 Согласно аргументам У. Зюсенбаха, приводимым вслед за Р. Хернэггером: «Гипостатическим отношениям между Христом и императором противоречат, однако, новозаветные уничижительные высказывания о позоре Христа на кресте, то есть истинная сердцевина Евангелия» [Süßenbach 1977: 20].

> Христианский правитель стал *christomimētēs*, буквально актером и исполнителем роли Христа, живым образом Бога с двумя естествами на земной сцене, в том числе с учетом разнородности обоих естеств [там же: 47][207].

После смерти Константина культ живых императоров поначалу продолжал существовать, испытывая постепенное угасание, с одной стороны, из-за нового распределения обязанностей между государством и церковью, а с другой стороны, из-за ослабления Западно-Римской империи [Cameron 1986: 254]; скрытая напряженность между этим языческим пережитком и христианскими (кенотическими) представлениями явно довершили остальное. Хотя Юстиниан и Феодора продолжали стилизовать свои ритуалы в духе божественности, однако характеризовали себя — ключевым кенотическим эпитетом (3.3.4) — как «рабы Божьи» (см. [Cameron 1986: 25]) и моделировали себя как аскеты [Meier 2003: 620–622]. Тем самым в православном ареале автоматический культ правителя *при жизни* отошел на второй план, в то время как возможность приобретения индивидуальной святости с помощью богоугодной жизни и приписывания святости *после смерти* становится профилирующей. Константин, таким образом, вошел в календарь православных святых (день поминовения 21 мая).

Это также можно понять, наблюдая за изменением образа Константина в истории памяти о нем. Какой бы бесспорной ни была его роль в распространении христианства (Миланский эдикт терпимости 313 года), обосновывающей его титул «равноапостольный венценосец» [Филарет 2000: май 313], однако его габитус как правителя и полководца дает мало поводов для кенотической идентификации. Против нее особенно свидетельствуют завоевательные военные походы, в ходе которых он фактически покончил с тетрархией Диоклетиана и захватил всю Римскую империю (победа над Максенцием в 312 году у Мульвийского моста — с видением креста, — 323 году над Лицинием

---

[207] О возможности применить теорию Канторовича также к византийскому императору и русскому царю см. [Тумаркин 1997: 18].

в битве у Хризополиса). Играла ли какую-то роль в предпочтении, отданном Константином христианству, помимо политических соображений, его личная вера, долгое время было предметом споров, ср. [Clauss 1996: 99]. Однако более поздние русские жития кенотизировали Константина в гораздо большей степени, чем это делает Евсевий в «Житии Константина». Версия в выпущенных Филаретом Черниговским 12-томных четьих минеях «Жития святых» [Филарет 2000, май: 299–315] приписывает Константину в качестве устойчивых черт характера (в том числе еще в пору его воинственной юности, которая умышленно замалчивается) скромность [там же: 300], великодушие и деятельное сострадание [там же: 303], благодаря чему Константин стал напоминать Христа: «...император излил великие милости народу, подражая благодеяниям Спасителя» [там же: 312]. Военный поход против Лициния 323 года является теперь в свете защиты притесняемых христиан [там же: 304], а расхожие упреки в жестокости, предъявляемые Константину, такой как убийство собственного сына, отрицаются [там же: 315].

5.5.2.3. Меняющаяся мемориальная история Александра Невского

Сопоставимые механизмы действуют при канонизации русских правителей — от «равноапостольного» христианизатора Владимира I и до последнего царя Николая II, канонизация которых является откровенно политическим инструментом, см. [Stricker 1983: 126; Хорошев 1986].

Секундарная семантизация победителя в качестве святого наилучшим образом изучена на примере Александра Невского [Schenk 2004]. В дополнение к этому может быть поставлен вопрос об изменении в наделении кенотическим христоподобием. Военные заслуги Александра заключались прежде всего в двух победах: в 1240 году на Неве над шведами и в апреле 1242 года на льду Чудского озера над Тевтонским орденом. Вопрос о причине канонизации оборачивается в отношении Александра заполняемой различным образом «вариативностью его долгой мемориальной истории» [там же: 64].

В самом старом агиографическом документе — в «Повести о житии и о храбрости благовернаго и великаго князя Александра» 1280-х годов — Александр предстает как богатырь-великан [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 3: 426] и сияющий победитель. Кенотические эпитеты применяются тоже: «О таковых бо рече Исайя пророкъ: “Князь благъ въ странахъ — тих, увѣтливъ, кротокъ, съмѣренъ, по образу божию есть”» [там же: 436][208]. Знаменательно, что наделение кенотическим этосом происходит от чужого имени — от имени Исайи; как будто автор «Повести», учитывая военные подвиги князя, не решается на такие утверждения от своего имени. На самом деле, говоря об Александре, приходится преодолевать некую преграду, когда речь идет о включении в существующую категорию святых: по социальной принадлежности Александру Невскому надлежало попасть в более старую категорию «святых князей», но если бы его туда вписали, то, по мнению В. Филиппа и Ф. Б. Шенка, этот разряд уже не ограничивался бы признаками пассивного терпения или готовностью к жертве:

> ...ни об аскетической жизни, ни о готовности умереть мучеником в «Повести» речи нет. Засвидетельствованные воинские деяния Александра не связаны также и с миссионерской войной, которая освятила бы полководца. Согласно Вернеру Филиппу, автор повести создает новый тип святого. Не терпение страдания, не мученическая смерть за христианскую веру или уход от мира в аскезу, как это описано в житиях других русских святых князей (например, Бориса и Глеба, Михаила Черниговского или Николы Святоши, князя Черниговского), формируют здесь образец... [Schenk 2004: 64 и сл.].

Не это становится теперь решающим. «Здесь освящается сам Богом данный правитель и взятие им на себя мирских обязанностей под свою смиренную ответственность» [Philipp 1973: 63].

[208] «О таких сказал Исайя-пророк: “Князь хороший в странах — тих, приветлив, кроток, смиренен — и тем подобен Богу”» [Лихачев/Дмитриев 1978–1994, 3: 437, пер. со сл. М. В. Охотниковой].

Канонизация в 1547 году добавляет новые черты: «нереализованного мученика», то есть «исповедника» (см. 5.2.3) и «миссионера православия» [Schenk 2004: 90, 95]. Тем самым «приоритет сдвигается от обращенного к миру правителя — к монаху-чудотворцу» [там же: 92].

Противоходом к этой (частичной) кенотизации совершается в дальнейшей мемориальной истории массированная регероизация под знаком империализма и национализма — вплоть до героического фетиша советского патриотизма начиная с 1937 года [там же: 125–225, 266–287]. Житие в собрании Филарета Черниговского представляет Александра со следующими характеристиками: «столько же кроткий, сколько и мужественный» [Филарет 2000, ноябрь: 280], причем упор приходится на второе качество. По сравнению с «Повестью» 1280-х годов этот текст изобилует военными деталями [там же: 276–292]. «Имя Александра, грозного победителя Немцев и Литвы, теперь князя великого, стало страшно…» [там же: 285]. Так сферы героического и кенотического вновь расходятся:

> Александр Невский остался в памяти России, но *или* как святой, *или* как герой, и не как фигура, объединяющая в себе светскую и сакральную сферы [Philipp 1973: 72, выделено Д. У.].

5.5.2.4. Частично кенотизированные тираны

В ходе ослабления и затем падения (1480) монгольского ига происходило — постепенно с XIV до XVI век — смещение от идеального образа княжеского сына-страстотерпца к патерналистским авторитетам, см. [Hubbs 1988: 182 и сл.]. Эта перемена намертво закрепила легитимацию *translatio* от Византии к Москве с помощью женитьбы Ивана III на Софье (Зое) Палеолог, племяннице последнего византийского императора. Наделение кенотическими качествами стало тем самым еще более проблематичным.

Особенно сложно провести кенотическую идентификацию применительно к тираническому режиму Ивана IV (Грозного), но и его тирания не может полностью отменить эту модель.

Поскольку эпитет «грозный» применяется также и в позитивном ключе к Александру Невскому (5.5.2.3), напрашивается вопрос, был ли кенотизирован даже сам Иван Грозный, к которому этот эпитет применяется едва ли не обязательно. Тем не менее на самом деле это в известном смысле так и есть: «Однако, несмотря на превращение христоподобного князя в тирана, само представление о праведном царе не исчезло» [Hubbs 1988: 186]; представление о служении «царя-батюшки» Родине и о «браке» царя с материнской землей (Марией) вызывают ассоциацию с позитивным самоуничижением правителя. Несмотря на сфокусированность на языческих гендерных концепциях, описание, выполненное Дж. Хаббс, демонстрирует также и христологические включения:

> Самодержавный обряд священного брака между царем и материнской землей, которой он обещал служить и которую обещал защищать, определял роль правителя как сына, зависящего в своей власти от земли. Церковь придавала существенное значение этим двойным функциям князя и царя: первая утверждала его христоподобную кенотическую природу, а вторая — его роль патриархального мужа в христианской семье [там же: 189 и сл.].

Однако убийство Иваном Грозным собственного сына дискредитирует наделение такого рода кенотическими признаками самого царя («...их правитель отрешился от своих древних кенотических обязательств...» [там же: 190 и сл.]; ср. также 5.4.1.4); они оказываются в таком случае продуктивными только для его жертв[209]. Хотя при жизни Ивана Грозного в труде «Степенная книга царского родословия» (около 1563 года) была совершена попытка представить святыми всех русских правителей от Рюрика до царствовавшего тогда тирана, однако ввести такое описание в широкий обиход не удалось. Когда при Петре I осуществился рывок в сторону Европы, такого рода святость уже не

[209] «Благодаря убийству его первого сына и загадочной смерти младшего народ увидел, что он [Иван] отказался от жертвенного образа ранних правителей и возложил эту княжескую функцию на своего заместителя-сына — царевича» [Hubbs 1988: 190].

рекламировали, см. [Тумаркин 1997: 18]. Категория святых правителей вновь успешно реанимируется только примененительно к Николаю II — путем приписывания ему страстотерпения — в 1981–2000 годах (1.1).

Однако в предшествующий промежуточный период кенотические качества также применялись как украшение правителя — с выходом за рамки тесной связи между царствованием и церковью. Даже у героя-учредителя советской власти, Ленина, — наряду с множеством других регистров — берется на вооружение кенотический топос (см. 7.10). И если уж тиран Иван Грозный время от времени оперировал кенотическими мотивами и стратегиями поведения, то тогда никого больше не должно удивлять, что даже при персонифицированной ответственности за массовый советский террор при Сталине этого не устрашились. С «парадоксальным переносом кенотической ауры мертвого Ленина и мертвых поэтов на живого правителя Сталина» [Kissel 2004: 275][210] процесс «расподобления» (1.4.6) кенотической модели Христа достигает своего предварительного максимума. Частичное цитирование кенотических качеств, однако, ни у Александра Невского, ни у Ивана Грозного, ни у Ленина, ни у Сталина не достаточно для формирования сколь-нибудь связного габитуса. Впрочем, приписывание кенотических качеств победоносным военачальникам, тираническим правителям и успешным путчистам формально открывает дорогу к идеолого-критическому демонтажу.

5.5.3. Монахи-солдаты

Там, где правитель удостаивается особого религиозного статуса не автоматически, исходя из его роли в институции (теократии Древнего Востока, эллинистические и римские культы правителей), а на основании своих конкретных заслуг — будь то страстотерпение или же славные победы, как в русской традиции, пример обретения святости через военные подвиги не является

---

210 О функции Ленина как модели для последующих культов коммунистических лидеров см. [Тумаркин 1997: 15].

эксклюзивным приоритетным правом правителя. Раннехристианская метафора *miles Christi* («воин Христов»), обозначавшая духовную решимость и дисциплину в миссионерском служении, в ходе обращения Константина в его войске и у бесчисленных христианских правителей после него вновь использовалась для торжественного обозначения воинской службы [Harnack 1905: 87]. К наиважнейшим святым русского православия относится, например, святой воин Георгий Победоносец, которого 23 апреля чествуют как победителя.

До уровня святых поднимаются также и простые бойцы — в категорию военных святых, например, входят воины-мученики севастийские (Армения), память которых отмечается 9 марта. При канонизации солдат сохраняется значительная доля военной логики: как погибших солдат награждают орденами, так и канонизация военного представляется оказанием ему воинских почестей, не все из которых имеют религиозный акцент; мученик Феодор Стратилат, при жизни обычный рекрут, в ходе своеобразного «агиографического продвижения по службе» посмертно стал «генералом», см. [Onasch 1981: 154]. Духовное возвышение наглядно подчеркивается повышением по службе, имеющим обратное воздействие.

5.5.3.1. Солдатский генезис монашества и послушание в качестве tertium comparationis

Но солдатские добродетели объявлялись священными не только посмертно. Наряду с этим есть габитусно-историческая связь между военными и подражанием Христу — в монашестве. Для разработки конкретных габитусных моделей подражания Христу бесценен тот факт, что трое из числа важнейших основателей монашества пришли в монашеское сословие из солдатского — Пахомий, Мартин Турский и Игнатий Лойола. В случае с Пахомием такая смена габитуса происходит к тому же у самых истоков христианского монашества. Эта биографическая связь облегчает поиски солдатских проявлений в киновии Пахомия. Заметны они прежде всего в обязанности послушания, которую монахи разделяют с солдатами [Ruppert 1971: 366–463]. К этому

добавляются дальнейшие аналогии, такие как ношение униформы (то есть отказ от персональной идентичности с надеванием хабита / униформы; см. 5.3.3), далекоидущее отсутствие личной собственности (на территории казармы и во время ведения боя), общие трапезы и сопоставимые техники самоконтроля[211]. Таким образом, солдат как социальный тип внес вклад в формирование христианского монашества, чтобы, в свою очередь, затем тоже испытать на себе влияние монашества. Начиная с XII века в рыцарских орденах вновь появляются солдаты из числа монахов — *milites Christi*[212].

Основатель ордена иезуитов Игнатий Лойола также начинал как солдат и привнес солдатское понимание подчинения в устав своего монашеского ордена, который предполагает жизнь в миру[213] и тем самым в еще большей степени зависит от беспрекословного подчинения (потому что контроль, в отличие от киновии, возможен не каждую минуту). Эта норма стала притчей во языцех как «послушание трупа»: «perinde ac si cadaver essent»[214]. Помимо трех обычных обетов целомудрия, нестяжания и послушания, орден иезуитов добавляет еще особое послушание по отношению к папе римскому, ср. [Maron 2001: 190 и сл.].

Готовность к худшему объединяет как солдата, так и «послушного как труп» иезуита с мучеником — и с исконным образом максимального самоуничижения, с кульминацией крестной

---

211 Социологически и психологически солдаты находятся в промежуточном состоянии между самоограничением и сбросом агрессии [Элиас 2001, 2: 246], а кенотический габитус может также интерпретироваться как подавление агрессии (см. 5.2.7.4).

212 Что приводило к концептуальной напряженности, которую Бернар Клервоский в 1182 году в своем труде «Похвала новой воинской службе» (*De laude novae militiae*) пытается разрядить, объединив задачи рыцарского и монашеского сословий вопреки принятому тогда разграничению сословий (ср. [Fleckenstein 1980: 13 и сл.]).

213 О месте иезуитов как монашеского ордена новой формации и о споре исследователей, писавших о преемственности по отношению к более старым католическим орденам, см. [Maron 2001: 186–194].

214 «как если бы были трупами» (лат.; *Const.* VI,1,1 (547)). Подробнее об этом см. [Maron 2001: 183].

смерти Христа в гимне из Послания к Филиппийцам, где самоуничижение Христа описано как акт становления послушания (Флп 2:8; ср. 2.2.3.4).

5.5.3.2. Русская смена фронтов и боевых формаций

Какую бы связь ни считали первичной и какую секундарной конструкцией — биографическую, социально-типологическую у солдат и монахов или концептуальную связь кенозиса Христа и послушания, — *частичное* наложение друг на друга солдатских и монашеских качеств нельзя сбрасывать со счетов. В истории русской культуры это взаимопроникновение, в отличие от западных рыцарских орденов, реализовалось скорее индивидуально[215]. Так, ученик Паисия Величковского Афанасий (Захаров) до обращения в монахи был солдатом, как Пахомий и Игнатий (ср. [Смолич 1999: 337]), а полководец Александр Невский, который на поле боя соприкоснулся с Тевтонским орденом, удалился в монастырь в конце жизни (5.5.2.3).

Монастические отзвуки в русском контексте характеризуют, однако, одну военную формацию в целом: очевидное цитирование монашеских признаков мы видим в опричнине Ивана Грозного. В опричнине сходятся насилие и цитаты из монастырской жизни, образуя чудовищное соединение. Одержимый паранойей и видевший везде предателей, Иван Грозный в 1565 году создал домашнюю охрану из служилых дворян, которые, будучи ему всем обязаны, должны были быть ему абсолютно верны и во всем послушны; с их помощью он довел свой режим тирании до предела. Таким образом, политико-военной основой структуры стала железная (парамонастырская) дисциплина. Черные одежды опричников были цитатой монашеского одеяния — но только внешней, о чем красноречиво свидетельствует их распорядок относительно одежды:

---

[215] Впрочем, в 1817 году была предпринята запоздалая и изолированная попытка со стороны М. А. Дмитриева-Мамонова и М. Ф. Орлова создать Орден рыцарей русского креста, чтобы ниспровергнуть общественный строй (ср. [Heller/Niqueux 1995: 110]), которая была прервана, когда оба основателя узнали о тайных обществах декабристов (5.5.5.1).

> Пехотинцы все должны ходить в грубых нищенских или монашеских верхних одеяниях на овечьем меху, но нижнюю одежду они должны носить из шитого золотом сукна на собольем или куньем меху [Зимин 2001: 212][216].

Учтен был и монашеский габитус смирения: «ханжески показное смирение, заимствованное из быта иосифлянских “общежительных монастырей”» [там же: 213]. Монашеский посох и величание других опричников «братией» [там же] довершают перечень монастических аллюзий. Наконец, пристегнутая к седлу собачья голова сигнализировала об уходе из нормального мира[217]. Как и у их хозяина, габитус у опричников колеблется между кощунством и раскаянием; после коллективных убийств совершались общие ритуалы покаяния. Тем самым в опричнине не просто военная служба и сражения переплетаются с монастическими элементами, но даже террор представляется как нечто не полностью несовместимое с подражанием Христу. К. Розе говорит о Малюте Скуратове-Бельском, любимце Ивана Грозного и «пыточном специалисте» опричнины: «И то и другое: и молитва в Божьем доме, и пытки для врагов и предателей царя, были для него [Малюты] “священной” службой» [Rose 1952: 63].

Если опричнина была репрессивным инструментом центральной власти царя Ивана Грозного и подчинялась жесткой дисциплине, то пространство жизни и деятельности казаков находилось на периферии, в степи на юге. В более поздние времена они, будучи беглыми или изгнанными крепостными, образовали никогда полностью не контролируемую социальную величину, имевшую решающее значение для защиты империи на ее внешних границах (на юго-западе и юго-востоке[218]). Наряду с множеством разных качеств — искусство наездника, мачизм, бунтарский нрав (см. 5.5.5.1), — наряду с военными задачами их характеризовали религиозные элементы (защита православной веры), что видно на

---

216 Ср. внешнее и внутреннее одеяние Христа на иконах (4.6.7.1).

217 См. [Зимин 2001: 212; Staden 1998: 100 и сл.]. Ср. символ собаки у юродивых (5.4.1.3).

218 См. карту в [Longworth 1969: 16 и сл.].

примере использования ими в сражениях икон[219]. В романтизированных описаниях, таких как «Тарас Бульба» (1833–1842) Гоголя, это выступает на передний план (ср. [Kornblatt 1992: 49]), но все же не может полностью помешать восприятию казаков как жестоких царских палачей (ср. [Longworth 1969: 274–276]). С кенотическим христоподобием в индивидуальной неразберихе казачества — в противоположность опричнине — смыкается не монастическая дисциплина и не послушание, а, скорее, готовность к жертве.

Если в послушании опричников монастические воплощения подражания самоуничижению Христа испытывают дальнейшую смену функций, то отношение этого их секундарно трансформированного фрагментарного отображения исходного образа кенозиса Христа можно описать только как несхожее (ср. 1.4.6). Но вектор «несхожести» ведет еще дальше — к террористам, которые избирают монастические стратегии в конспиративных целях (5.5.4.1). Террористы как метафоры на метафору Христа издеваются над мейнстримом рецепции Иисуса[220]; однако самоидентификация террориста как христоподобной жертвы относится к истории трансформаций данной концепции (5.5.5.2). С другой стороны, соединение готовности к насилию (и к жертве) и национальных целей у казаков создало идентификационный образец, который оказался релевантен для современных борцов за политические свободы, а они, в свою очередь, прибегали к христоподобной самоидентификации (5.5.5.1).

---

[219] Из этого Синявский отважно делает вывод о переходе от габитуса казаков к монашескому габитусу: «...иконы от начала до конца сопровождают казаков. И потому что так прост и психологически легок переход этих бывших вояк, которых на Руси почитают разбойниками, — в монахи и отшельники. Ведь они и раньше — в положении вора — рядом с этими иконами, чувствовали себя отшельниками» [Синявский 1991: 240 и сл.].

[220] На одной чаше весов находится соединение кенозиса Христа и социальных интересов (в России их представляет, например, В. Г. Белинский в своем знаменитом труде «Взгляд на русскую литературу 1847 года» [Белинский 1979: 307 и сл.]); на другой — их воплощение в жизнь террористическими методами. Хотя кенозис и важен также для освободительного богословия (см. [Nnamani 1995: 225–362]), однако существует широчайший консенсус относительно того, что между намерением освободить и терроризмом существуют кардинальные различия.

5.5.4. Революция и унижение

Наделение правителей и солдат кенотическими атрибутами было особенно проблематично тогда, когда речь шла о представителях победившей стороны, которые не квалифицировались в качестве христоподобных, поскольку не испытали насильственной смерти или страданий в заключении, а вошли в культурную память прежде всего из-за террора и тиранического правления. Всякий раз подавляемая ими сторона обладала тем единственным преимуществом, что ее поражение легче поддавалось включению в осененную кенозисом Христа модель патиенса[221].

До Нового времени военная борьба служила в первую очередь властным интересам, а во вторую — религиозным устремлениям, и только в довольно редких случаях (скажем, у греческих сторонников полисной демократии, у римских защитников республики и у сторонников конфедерации в Швейцарии) было мотивировано представлениями о будущем политическом устройстве общества. Также и русские бунты, такие как под предводительством Стеньки Разина и Емельяна Пугачева, были во многом спонтанными и имели «преполитическую» природу [Hobsbawm 1959: 2].

Самое позднее со времен Французской революции конституциональное видение приобретает собственную значимость в насильственных столкновениях в борьбе за власть. Тем самым утверждается новый социальный тип: революционер. Похоже, религиозные устремления были чужды политически мыслящим революционерам, но мыслительная категория кенозиса и габитус монаха были так широко представлены в культурной памяти, что и революционные борцы принимали их в расчет.

5.5.4.1. Устав революции

Революционеры сочетают в себе неофициальную позицию казаков и антиофициальную установку юродивых Христа ради (см. 5.4.1 и 5.5.3.2). Подобно опричникам и юродивым, в своих повадках они демонстрируют дуализм агрессии и послушания, аскетизма

[221] Ср. павших в борьбе с монголами князей на Руси XIII и XIV веков (5.2.2).

и самоуничижения; конспирация требует укрощения базовой для дела революции агрессии и ее перемещения на момент революционного взрыва[222]. По своему менталитету, связанному с заговорами и подпольем, революционеров можно также сопоставить с сектантами (5.4.3.1): «Этих восторженных заговорщиков окружали воздух катакомб, экстатические бдения, фигуры мучеников, представления об истязаниях» [Eckardt 1947: 181]. С конца 50-х годов XIX века в России растет подпольное движение, в котором соединяются конспирация и пророческое рвение [Ulam 1977].

Свое программное воплощение соединение монастических методов и террористических замыслов нашло в документе «Катехизис революционера»[223], разработанном С. Г. Нечаевым и/или М. А. Бакуниным[224], где уже само обозначение жанра напоминает о церковном катехизисе (см. 4.4.3.3), но его содержание ближе всего к монастырскому уставу (см. 5.3.5.3). Для кенотической персональной модели наиболее типичен раздел «Отношение революционера к самому себе». Там говорится, что революционер — цитата из К. Ф. Рылеева (5.5.51) — человек «обреченный» или «обреченный на гибель», которому придется отречься от самого себя. Уже в первом параграфе утверждается:

> § 1. Революционер — человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. Все в нем поглощено единым исключительным интересом, единою мыслью, единою страстью — революцией [Вестник 1871: 4].

---

222 Ср. об аскетическом милленаризме итальянских и испанских анархистов [Hobsbawm 1959: 57–107].

223 У самого документа никакого заголовка не было, и он фигурирует в литературе, помимо этого употребительного названия, также под другими вспомогательными заголовками; см. [Cochrane 1977: 200].

224 Вопрос авторства — предмет острой дискуссии. Поскольку Бакунин в письме Нечаеву от 2 июня 1870 года говорит «ваш катехизис», большинство исследователей склоняются в пользу по крайней мере приоритетного участия Нечаева; см. [Confino 1973: 51; Cochrane 1977: 203–220; Pomper 1979: 90]. Однако убежденность Ф. М. Лурье в том, что автором является «безусловно» Нечаев [Лурье 2001: 110], это все же перебор.

Определения с отрицанием в деталях соответствуют монашеским правилам: как и монахи, революционеры обязаны отказаться от своих собственных имен (см. 5.1.2), работать во имя чего-то другого (революции) и жить под псевдонимом. Общим является — несмотря на разницу в функциональном наполнении жизни «под чужим именем» (за Христа или ради конспирации) — отказ от внешней индивидуальности. Из этого следует также отказ от внутренней индивидуальности (интересов) и исключительная ориентация на революцию (ср. монастырскую монотропию; 5.3.2). Как киновит Иосифа Волоцкого, революционер тоже не имеет права иметь собственность (5.3.5.3). От своего прежнего мира революционеры, как и монахи, должны полностью отказаться. Далее в «Катехизисе» говорится:

> § 2. Он в глубине своего существа, не на словах только, а на деле, разорвал всякую связь с гражданским миром, со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями и нравственностью этого мира [Вестник 1871: 4].

Особенно сильно выражено там требование подчинения (как у Пахомия и Игнатия; см. 5.5.3.1). Аналогия с Игнатием Лойолой прослеживается в данном случае наиболее полно, потому что революционер, как и иезуит, не сидит в келье, а имеет право жить в миру и ради достижения своих целей приспосабливаться к нему (§ 14) [Вестник 1871: 4] — иезуиты называют это *accomodatio*[225].

Аскетическое существование, то есть суровость по отношению к самому себе, позволяет революционеру, согласно «Катехизису», проявлять суровость по отношению к другим:

> § 5. Революционер — человек обреченный, беспощаден для государства и вообще для всего сословно-образованного общества; он и от них не должен ждать для себя никакой пощады. Между ними и им существует тайная или явная

---

[225] По поводу *accomodatio* см. [Mungello 1985]. Для Ф. Помпера именно «иезуитское» составляло водораздел между Бакуниным и Нечаевым — элемент, который Бакунин не разделял с Нечаевым [Pomper 1979: 89].

> непрерывная и непримиримая война на жизнь и на смерть. Он должен приучить себя выдержать пытки.
>
> § 6. Суровый для себя, он должен быть суровым и для других. Все нежные, изнеживающие чувства родства, дружбы, любви, благодарности и даже самой чести должны быть задавлены в нем единою холодною страстью революционного дела [там же: 4].

За этими постулатами просматриваются радикально-аскетические представления (такие как отказ от любви, самобичевание и т. п.) наряду с социально-кенотическим отречением и отказом от славы (см. 5.3.5.4) и готовностью быть презираемым со стороны окружающих[226] . Суровость по отношению к другим больше не прикрыта кенозисом, но выглядит аналогично тому, что ожидалось от солдат-монахов. Из самоуничижения выводится право на унижение других.

5.5.4.2. Аскетический фанатизм

Переплетение монашеских и солдатских добродетелей — это та точка, от которой отталкивается критика революционного движения, функционирующая не через отказ от содержательных целей, а в привязке с габитусом революционера. Точнее всего формулирует это С. Л. Франк в 1909 году в работе «Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)» из сборника «Вехи». Франк ставит под вопрос мнимую оппозицию жертвы и преступника, пассивного смирения и активного революционного настроя. То, что его занимает, это связь кенотико-аскетического и воинствующего.

---

[226] Идеалы «Катехизиса» тем самым в значительной мере соответствуют тому, что проповедует вымышленный герой Чернышевского Рахметов (6.5.2), который, однако, для М. Конфино представляет собой не более чем «causa remota» «Катехизиса» [Confino 1973: 47]. К тому же кружок Н. А. Ишутина, из которого происходит покушение Д. В. Каракозова 1866 г., «уже было организовано по модели ордена посвященных» [Heller/Niqueux 1995: 139]. Готовность быть презренным — это момент, который, судя по истории рецепции, действительно был присущ также и Нечаеву [Braunsperger 2002: 69–89]; благодаря содействию Достоевского это наложило отпечаток на существенную часть исследований о Нечаеве [там же: 200].

Как и соавтор «Вех» С. Н. Булгаков (см. 5.3.7.4), Франк начинает с перечисления парарелигиозных черт, которые, согласно его представлениям, характеризуют русскую интеллигенцию: морализм, фанатизм, обязывающее вероучение, стремление к бедности и аскетизму, угодливость и готовность к жертве — а именно для блага «народа», понимаемого в чисто земном смысле [Франк 1991: 169–192]. Вся эта совокупность складывается у него в общий критический диагноз: «…мы можем определить классического русского интеллигента как *воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия*» [там же: 192, выделено в ориг.]. Но с этим согласуется не смиренная позиция отрешения от мира, а воинствующий идеал «рыцарского ордена»:

> С аскетической суровостью к себе и другим, с фанатической ненавистью к врагам и инакомыслящим, с сектантским изуверством и с безграничным деспотизмом, питаемым сознанием своей непогрешимости, этот монашеский орден трудится над удовлетворением земных, слишком «человеческих» забот о «едином хлебе». Весь аскетизм, весь религиозный пыл, вся сила самопожертвования и решимость жертвовать другими… [там же: 193].

Революционные цели и кенотические качества, такие как готовность к жертве и аскетизм, идут рука об руку с воинскими добродетелями и с жаждой власти. Готовность как к самопожертвованию, так и к тому, чтобы жертвовать другими, для Франка уже неотделимы друг от друга в русской интеллигенции. Правомерна ли коллективная приписка кенотических черт ко *всей* интеллигенции — этим здесь интересоваться бессмысленно[227]. Для целей данной работы важно, что кенотическая модель теперь, после приложения ее к героям (5.5.1), победоносным правителям (5.5.2), солдатам-монахам (5.5.3), а также в террористической программности, в дистанцированном культурно-философском описании находит существенное расширение распространения —

---

[227] О монашеских чертах в габитусе русских интеллектуалов с XVIII по конец XX века ср. [Иванов В. Вс. 2000].

до такой степени, что жертвы в исторических описаниях становятся преступниками, а преступники — жертвами, причем христоподобными.

5.5.4.3. Инструментальная методика путчистов

> Для одного — это [Нечаев] был прирожденный революционер, ежеминутно готовый схватиться за топор; для других — он обладал альтруизмом, справедливостью и массой мирных добродетелей.
>
> *[Засулич 1931: 35]*

Развитие террористических и путчистских методов, как известно, выходит за рамки диагноза Франка касательно строгого аскетизма левой интеллигенции. Уже Нечаев только в отдельных случаях придерживался им самим сформулированного устава, и, видя себя в роли главного стратега, считал себя вправе отклоняться от устава и использовать своих соратников по собственному усмотрению:

> Ни одна из революций до той поры не осмелилась заявить в первых же строках своих скрижалей, что человек — это всего лишь слепое орудие. Ряды ее участников пополнялись с помощью традиционных призывов к мужеству и духу самопожертвования. Нечаев же решил, что колеблющихся можно шантажировать и терроризировать, а доверчивых — обманывать. [Камю 1990: 243, пер. с фр. И. Я. Волевича и Ю. М. Денисова].

«Катехизис революционера» санкционирует превращение попутчиков революции «в рабов»[228]. Инструментальное обращение Нечаева с посвященными чрезвычайно подробно описывают Бакунин и В. И. Засулич (см. 5.5.5.2), которые были ему в свое время безусловно преданы. Анархист Бакунин все свои надежды посвятил этому «мальчику» (*boy*), что привело к его изоляции в эмигрантских кругах. После 1869 года, пройдя болезненный процесс отрезвления, он освободился от иллюзий, см. [Grawitz 1990: 358–367].

---

[228] «...сделать их своими рабами» [Вестник 1871: 4].

Вера Засулич, учитывая низкое социальное происхождение Нечаева, видела в нем авторитетного «сына народа» [Засулич 1931: 35]. Об этом авторитете у Засулич свидетельствуют обширные цитаты из «Катехизиса» [там же: 43 и сл.]. Сочетание личного величия и абстрактности программы Нечаева переворачиваются для нее своей противоположной стороной: когда она наконец-то подчинилась ему, проявив безусловное революционное послушание, он внезапно обрушил на нее свою любовь, которую она, однако, отвергла [там же: 60 и сл.][229]. В этом она оказалась последовательнее своего учителя в аскезе: она отталкивает от себя Нечаева как мужчину, поскольку он предает аскетическую программу «Катехизиса», хотя является ее (предполагаемым) автором. Засулич чувствует, что и многие другие принципы Нечаев использует нечестно [там же: 61]. В тот момент, когда Нечаев оказывается неверен кенотико-аскетическому максимализму, революционное движение от него отворачивается. Оно оказывается последовательнее в рамках солдатско-монастырской традиции, нежели сам автор самой суровой солдатско-монастырской программы революции. Оторвавшись от личности Нечаева, версия катехизиса, опубликованная в газете «Правительственный вестник» за 1871 год, обрела невероятную популярность в террористической среде, см. [Cochrane 1977: 201; Pomper 1979: 87 и сл.].

Исходя из этого, как обстоит дело с самыми жесткими путчистами русской истории — большевиками? Официальная марксистская версия гласит, что Ленин, отклонив анархизм Бакунина, дистанцировался также и от Нечаева. Но это лишь условно соответствует истине. В известном смысле, что касается революционной тактики, Ленин шел по стопам Нечаева [Камю 1990: 252]. Однако позитивное восприятие Нечаева Лениным было реконструировано лишь позже. Ф. М. Лурье передает свидетельство В. Л. Бонч-Бруевича, что Ленин якобы считал Нечаева «титаном революции», собирал его произведения и считал, что их надо издавать [Лурье 2001: 22]:

---

[229] Об отношениях Засулич и Нечаева см. [Geierhos 1977: 17–22].

> ...Нечаев обладал особым талантом организатора, умением всюду устанавливать навыки конспиративной работы, умел свои мысли облачать в такие потрясающие формулировки, которые оставались памятными на всю жизнь[230].

Различия между Нечаевым и Лениным, которые формулирует Помпер [Pomper 1978], примечательным образом сводятся к тому, что Ленин был менее амбициозен, нежели Нечаев [там же: 13], а Сталин более дисциплинирован и больше способен к субординации [там же: 27] — обе категории являются кенотическими. Если Ленин, а также Сталин выказывали более высокий уровень самодисциплины, тогда это, однако, означало не более чем отграничение от Нечаева как человека, а не от его инструментально-путчистской программы.

Взгляды Ленина на революцию получили развитие, отдаляясь от марксистского объективизма (за который в России ратовал Г. В. Плеханов: он считал, что диалектико-материальная история должна пройти определенные стадии, прежде чем пролетарская революция станет возможной) и приближаясь к такой кадровой организации, которая запланирует переворот на уровне генерального штаба. Ленин как идеолог и Троцкий как стратег совершили тогда самый судьбоносный путч в истории, так называемую Октябрьскую революцию. Это удалось среди прочего благодаря аскетической дисциплине в духе Нечаева и инструментальному обращению с людьми. А. Камю видит в этом готовый путь к «тоталитарным теократиям XX века», которые извратили кенотическую жертвенную фигуру, транзитивно направив ее на унижение других[231]:

> В эту эпоху появляется новая и довольно отвратительная порода подвижников. Их подвиг состоит в том, чтобы причинять страдания другим; они становятся рабами собственного владычества. Чтобы человек сделался богом, нужно, чтобы жертва унизилась до положения палача. [Камю 1990: 253, пер с фр. И. Я. Волевича и Ю. М. Денисова].

---

[230] Цит. по: [Лурье 2001: 22]; ср. также [Braunsperger 2002: 84 и сл.].

[231] Как уже делал сыноубийца Иван Грозный (см. 5.5.2.4); ср. также обращение Нечаева с другими как с «рабами» (§ 18) [Вестник 1871: 4].

Хотя Камю имеет право вскрывать это извращение как в политическом, так и в моральном плане, историография культуры обязана учитывать такого рода узурпации, а не исключать их заранее из определенной линии традиции как слишком «отчужденные» [Blumenberg 1974: 17] (ср. также 5.6.3.1).

5.5.5. Революционеры как христоподобные жертвы

Наряду с «транзитивными мучениками» Камю было в русских революционных кругах и другое, «идеалистическое» направление, которое ощущало отторжение от цинизма Нечаева и понимало унижение не транзитивно[232], а подчеркивало *само*уничижение как *conditio sine qua non* права на революционное насилие.

5.5.5.1. Добровольно терпящие поражение (декабристы)

Если отталкиваться от инструментализма Нечаева и Ленина, в ретроспективе первые русские бунтари, к которым эпитет «революционеры» подходит хотя бы отчасти, декабристы 1825 года, прежде всего кажутся идеалистами, у которых, как говорит Камю, «понятия о добродетели еще существовали» [Камю 1990: 234, пер. с фр. И. Я. Волевича и Ю. М. Денисова]. Во-первых, декабристы учли вероятность возможного поражения и страданий во имя своей цели в качестве функциональной составляющей своей борьбы, и тем самым задействовали знакомую христологии логику переоценки (см. 2.5.1). Во-вторых, они сами привели себя к поражению, поскольку не учли, что нужно будет предпринять после того, как они 14 (26) декабря 1825 года откажутся приносить присягу на верность новому царю Николаю I. В-третьих, несостоявшиеся революционеры после плачевного завершения восстания фактически превратились в жертвы: после поражения пять человек было повешено и большое число сообщников сослано (помилование состоялось только в 1856 году). Если казнь допускала параллель со смертной жертвой Христа, то ссылка распространила возможность страстного следования и на родственников.

---

[232] Впрочем, и Нечаев после 1869 года поначалу успешно оперировал самостилизацией под жертву [Masters 1974: 187].

Тот факт, что жены некоторых декабристов последовали за своими мужьями в Сибирь [Franz/Gončarov 2002: 470], нашел литературные отклики в аналогичных сценариях женского следования — например, в портретной поэме Н. А. Некрасова «Русские женщины» [Некрасов 1950, 2: 226–266], в «Преступлении и наказании» Достоевского или у Толстого в «Воскресении» (см. 5.2.6.3).

Но еще до возможности восстания, которая возникла из-за неясности, кто станет наследником умершего царя Александра I, топик добровольного страдания — пока еще как грядущего — повлиял на находящееся в романтическом контексте мышление декабристов; казни и ссылки после поражения восстания встретили готовый образец рецепции — образец жертвенного страдания с отзвуками подражания Христу[233]. Антиципация грядущего, осмысленного страдания увязывается прежде всего с лирическим творчеством К. Ф. Рылеева, рефлексия по поводу уже наступивших невзгод — с В. К. Кюхельбекером.

Одной из антиципаций грядущего страдания, ставшей впоследствии канонической, стал фрагмент из неоконченной поэмы Рылеева «Исповедь Наливайки»[234] 1824–1825 годов:

> Известно мне: погибель ждет
> Того, кто первый восстает
> На утеснителей народа, —
> Судьба меня уж обрекла.
> Но где, скажи, когда была
> Без жертв искуплена свобода? [Рылеев 1987: 211].

В одном из своих последних текстов, написанном в 1826 году в заключении, Рылеев, обращаясь к Е. П. Оболенскому, объявляет Христа образцом страстного подражания. Для этого он привлекает мотив чаши в Гефсиманском саду, — которая, и Рылеев это отчетливо предвидит, его не минует.

---

[233] Характерны для этого также литературные образы страстотерпцев Бориса и Глеба в стихах Рылеева (1821) [Рылеев 1987: 92 и сл.] и Кюхельбекера (1824) об убийце Святополке. Ср. об этом [Debreczeny 1991: 274].

[234] Наливайко был предводителем казачьего восстания 1594–1596 годов.

Ты прав: Христос спаситель нам один,
И мир, и истина, и благо наше;
Блажен, в ком дух над плотью властелин,
Кто твердо шествует к Христовой чаше [там же: 82].

Если попытки Рылеева позитивировать политически мотивированные страдания связаны с будущим, то в поэзии его соратника Кюхельбекера решающую роль играет уже случившееся несчастье — точнее, уже свершившаяся смерть других соратников.

Этот образец всплывает еще до декабрьского восстания, когда Кюхельбекер выступил на панихиде памяти его убитого на дуэли друга и соратника по Северному обществу К. П. Чернова, — панихиде, переросшей в политическую манифестацию, — со стихотворением «На смерть Чернова», написанным либо им, либо Рылеевым. Лирическое «я» протестует прежде всего против определенной модели самоуничижения — как верноподданической службы отечеству: «Нет! не отечества сыны...» [Кюхельбекер 1987: 335][235]. Служба отечеству имеет, по его словам, скорее более амбициозную миссию: выступить против тирании.

Смерть Чернова на дуэли подана как яркий пример. В связи с этим несчастье смерти в конце стихотворения подвергается переоценке:

Завиден, славен твой конец!
Ликуй: ты избран русским богом
Всем нам в священный образец!
Тебе дан праведный венец!
Ты чести будешь нам залогом! [Кюхельбекер 1987: 335].

---

[235] «Сын отечества», термин, находящийся в обиходе начиная с 1717 года, дал название популярному государственному журналу (1812–1852). В 1816 году первое, еще не тайное общество — предшественник будущих тайных декабристских обществ, «Союз спасения», ввело формулу «сын Отечества» в самоописание: «Общество истинных и верных сынов отечества». «Сын отечества» — это трансформация выражения «раб божий», минуя промежуточную ступень «раб отечества», которая оказывается уже не актуальной, поскольку терпение слишком сильно ассоциируется с верноподданничеством, тогда как Кюхельбекер требует теперь терпения как страдания, неотделимого от задач переворота.

Так негатив смерти оказывается неотъемлемой составной частью положительного примера, маркированного «праведным венцом»; почетный венец для победителя (который выжил) был бы неуместен, поскольку этот мотив заставляет делать выбор между почетным и терновым венцом Христа. Сюда присоединяется паренеза подражания в аналогичной радикальной готовности к жертве.

После краха восстания Кюхельбекер обращается к умершему, который еще отчетливее выступает в политическом контексте личной жертвы: к Рылееву. Пока сам Кюхельбекер еще находился в Шлиссельбургской крепости, Рылеев был казнен — 13 июля 1826 года. Оставшийся в живых друг, сам находившийся на тот момент в заключении за свои политические взгляды и страдавший там, называет свое стихотворение «Тень Рылеева» (1827). И в нем Кюхельбекер обращается к кенотической фигуре переоценки уже наступившего несчастья по имени смерть. Если нам захотелось бы понять психологическую ипостась этого метода, то речь здесь идет о самоутешении. Но к этому добавляется еще и стремление передать миссию, на что можно было надеяться только через много лет после смерти Кюхельбекера, когда это стихотворение будет опубликовано и ему будет присвоен статус канонического. Лирическое «я» говорит как политический заключенный (Кюхельбекер), перед которым открывается видение: является тень (Рылеев) и провозглашает свой жребий как певца свободы:

...Блажен и славен мой удел:
Свободу русскому народу
Могучим гласом я воспел,
Воспел и умер за свободу!
Счастливец, я запечатлел
Любовь к земле родимой кровью! [Кюхельбекер 1987: 336].

Примечательно здесь, во-первых, самовосхваление говорящего (что приемлемо только относительно мертвых), а во-вторых, провозглашение «счастья», которое он якобы ощутил в жертвенной смерти — поскольку «запечатлен» в культурной (политиче-

ской) памяти[236]. Концу собственной жизни противопоставлена длительность *memoria*. После этой воображаемой переоценки собственной жертвы ради мнемонического образца тень (Рылеев) может представить в качестве осмысленной также и жертву заключения своего соратника (Кюхельбекера)[237] и вложить в его душу видение будущей свободы:

> «...Поверь: не жертвовал ты снам;
> Надеждам будет исполненье!» <...>
> И видит: на Руси святой
> Свобода, счастье и покой! [Кюхельбекер 1987: 336].

Принятие сакрального термина «святая Русь» в политическом контексте может кого-то озадачить, но это происходит ввиду причастности к кенотической традиции (жертва для других; см. 3.0.3) как подтверждение христианских корней концепции функциональной политической жертвы.

Кюхельбекер остался верен этому поэтическому образцу и повторяет его в последующих стихах, написанных в связи со смертью друзей; в качестве всеобщего образца для русских поэтов / политических пророков это проявляется в «Участи русских поэтов» (1845)[238].

5.5.5.2. Милостивые террористы (от Веры Засулич до Егора Сазонова)

> Мы не хотим представлять события и идеи шестидесятых и семидесятых годов в качестве чисто религиозных и «кенотических» движений.
>
> *[Gorodetzky 1938: 75]*

Стихотворение, написанное Кюхельбекером или Рылеевым по случаю гибели на дуэли Чернова, и визионерская «Тень Рылеева» Кюхельбекера не случайно были опубликованы в конце 1850-х — начале 1860-х годов (1859 и 1862). Декабристская модель полити-

---

236 По поводу метафоры запечатления ср. 3.4.2 и 4.5.10.1.

237 Ср. с Солженицыным (5.4.4.2).

238 Претекст для Ходасевича (5.4.4.3).

ческого кенозиса имела теперь конъюнктуру. В 1860-х годах впервые образовалось и охватило различные слои общества радикальное движение (см. 6.1), которое создало альтернативные общественные, гендерные и экономические модели.

Начиная с Каракозова революционные порывы постепенно находили воплощение в террористических актах[239]. Если инструментально действующий циник Нечаев сам проявил себя только через убийство своего товарища по заговору Ивана Иванова, другим предстояло совершать настоящие политические убийства. Особое внимание привлекло покушение на генерала Ф. Ф. Трепова, генерал-губернатора Санкт-Петербурга, которое совершила 24 января 1878 года юная Вера Засулич. Хотя Засулич была связана с Нечаевым, Камю, проводя разграничительную линию, справедливо отмечает, что некоторые из последователей Засулич — это «разборчивые убийцы» [Камю 1990: 245, пер. с фр. И. Я. Волевича и Ю. М. Денисова]. В пользу верности этого разграничения свидетельствует причисление Зачулич самой себя к декабристской традиции добровольной жертвы; в своих воспоминаниях она цитирует поэму Рылеева «Исповедь Наливайки»:

> Откуда-то попалась мне исповедь Наливайки Рылеева и стала одной из главных моих святынь: «известно мне: погибель ждет того, кто» и т. д. И судьба Рылеева была мне известна. И всюду всегда все героическое, вся эта борьба, восстание было связано с гибелью, страданием [Засулич 1931: 15].

---

[239] См. [Ulam 1977: 1–5]; ср. 6.8.3. Мирную подготовку капитальных общественных перемен в 1870-е годы избрало народничество. Это движение рассматривало идею добровольного самоуничижения в меньшей степени как связанную с вооруженной борьбой и тем самым — с ответным насилием государственной власти, и в большей степени — как целенаправленный социальный уход вниз, «в народ» (в том числе в интеллектуальном смысле): «Прежде всего они стремились походить на тех, “кто все переносит во имя Христа”, отказываясь от своих привилегий и смиряя себя. Если кто-то возразит, что это было подражание крестьянам, а не Христу, ответ будет таким: революционное движение не обязано подражать Христу, но уж если крестьяне были взяты за образец, то они были выбраны в своем “кенотическом” аспекте» [Gorodetzky 1938: 88]; ср. также [там же: 75, 90]. Засулич в 1875 году тоже была членом этого движения, пока в ее стратегиях не наметился «переворот» [Geierhos 1977: 30 и сл.].

В лексиконе Засулич героизм и страдание тесно сомкнуты. Хотя героизм и позиция жертвы с точки зрения структуры актантов не так уж хорошо сопрягаются друг с другом, но их все же в очередной раз объединяет момент смерти (5.5.1.1): активное и пассивное сплетаются, активность (героизм) подкрепляется пассивностью (страданием). Самоуничижение как техника работы над самим собой кажется при этом важнее, чем внешний успех активных действий; для революции героем становится — во всяком случае, в этой дореволюционной фазе — не победоносный путчист, а страдающая от собственного преступления жертва.

Если учесть базу этой контаминации героизма и кенозиса, становится ясно, почему Засулич внезапно переключается на Христа:

> «Есть времена, есть целые века, когда ничто не может быть прекраснее, желаннее тернового венца». Он-то и влек к этому «стану погибающих», вызывал к нему горячую любовь. И несомненно, что эта любовь была сходной с той, которая являлась у меня к Христу, когда я в первый раз прочла евангелие. Я не изменила ему: он самый лучший, он и они достаточно хороши, чтобы заслужить терновый венец, и я найду их и постараюсь на что-нибудь пригодиться в их борьбе [Засулич 1931: 15 и сл.][240].

Наряду с логикой героизма, совмещенного со страстной жертвой, существует еще и интертекстуальная причина внезапного появления Христа; фраза «“ничто не может быть прекраснее, желаннее тернового венца”» представляет собой цитату из поэмы Некрасова «Мать» (1868), которая переводит в социальную сферу тип иконы «Умиление» (см. 4.6.4.2)[241]. В парафразированном виде и дальнейшем политическом развитии это отражено у самого Некрасова в «Песне Еремушке» (1859), стихотворении,

---

[240] Ср. [Тумаркин 1997: 26].

[241] По поводу топоса Богоматери в революционной литературе на рубеже веков ср. [Могильнер 1999: 51, 63].

в котором воедино собраны революционные идеалы, служба и терновый венец:

...Братством, Равенством, Свободою
Называются они.
Возлюби их! на служение
Им отдайся до конца!
Нет прекрасней назначения,
Лучезарней нет венца [Некрасов 1950, 1: 200].

В интертексте Некрасова-Засулич вновь сплетаются «служба» и «венец», парадокс кенотической христологии охватывает пространство от самоуничижения до возвышения через амбивалентность почетного/тернового венца (ср. 5.5.5.1).

Наряду с парадоксальной фигурой, по свидетельству Засулич, решающим был личный пример. Но чей? Личное местоимение «ему» во фразе Засулич «Я не изменила ему» неизбежно анафорически увязывается с Христом. Но заметен также и названный до этого Рылеев. Личный пример, которому Вера Засулич считает себя обязанной, есть явно двуединый Рылеев-Христос.

Засулич отмечает, что для ее мотивации к революционной деятельности этот пример был важнее, чем все прочие, даже чем содержательные побуждения, а именно социо-экономические проблемы:

> Не сочувствие к страданиям народа толкало меня в «стан погибающих». Никаких ужасов крепостного права я не видала <...>
>
> Ни о каких ужасах крепостного права в Бяколове я не слыхала — думаю, что их и не было [Засулич 1931: 16][242].

В дальнейшем Засулич вспоминает и других представителей революционной традиции, в которую она вписывает себя, — наряду с Каракозовым и Чернышевским [Засулич 1931: 17 и сл.][243] также и Нечаева (см. 5.5.4.3).

---

[242] См. также [Могильнер 1999: 43].

[243] О Чернышевском см. 6, о Каракозове 6.8.3.

Как только Засулич включилась в ряд провозвестников идеи, у нее появился целый отряд практических последователей; после громкого покушения, совершенного ею в 1878 году, которое подействовало как «искра» и как «сигнал к действию» [Geierhos 1977: 43, 86], по России прокатилась целая волна убийств (кульминацией стало убийство царя Александра II в 1881 году), которая не спадала вплоть до Первой русской революции. Камю говорит о парадигме, которая в 1905 году закончилась с убийством И. П. Каляевым великого князя Сергея Александровича:

> Убийство Плеве Сазоновым и великого князя Сергея Каляевым знаменуют собой апогей тридцатилетнего кровавого апостольства и завершают эпоху мучеников революционной религии. [Камю 1999: 246, пер. с фр. И. Я. Волевича и Ю. М. Денисова].

В среде этих террористов, в левом подполье, в это время не только господствует всеобщая паренеза готовности к жертве, как доказывает Могильнер [Могильнер 1999: 46] (ср. также [Eckardt 1947: 181–198]), но террористы сами понимают свое преступление как жертву. Е. С. Сазонов, убивший 15 июля 1904 года министра внутренних дел Плеве, говорит о «рыцарском ордене» [Городницкий 1995: 170] заговорщиков и объясняет свое преступление с помощью топосов жертвы и креста (ср. [Камю 1990: 248]). Да, он помещает дело социализма — и опосредованно террористические методы — в генеалогию Христа:

> Я считаю, что мы, социалисты, продолжаем дело Христа, который проповедывал братскую любовь между людьми, призывал к себе всех труждающихся и обремененных и умер, как политический преступник, за людей... Требования Христа ясны — кто их исполняет? Мы, социалисты, хотим исполнить их, чтобы царство Христово настало на земле [Сазонов 1919: 35][244].

---

[244] Включение в следование Христу происходит невзирая на фейербаховские взгляды Сазонова на религию как человеческую проекцию; см. [Городницкий 1995: 169].

5.5.5.3. Террористически-христологические парадоксы

О парадоксальности ситуации, когда убийца рассматривает для себя возможность подражания убиенному Христу[245], рефлексия преступников ничего не говорит. В то же время пущенная в ход государством популярная биография характеризовала убитого террористами царя Александра II как мученика [Тумаркин 1997: 21]. Один и тот же предмет, таким образом, может прочитываться двояко — как террористическое насилие и как христоподобное самоуничижение — две семантизации, которые, казалось бы, исключают одна другую. С точки зрения христианской этики их можно счесть скандальными — но фактами истории культуры они все-таки являются (ср. 5.6.3.1).

5.6. Секулярно-сакральное двоякое прочтение

Между традиционными христианскими габитусными моделями и революционными, в эту традицию не укладывающимися или диаметрально противоположными христианству, нет, как мы недавно узнали, никакого исторического слома, как этого могла ожидать рутинная аналитика, которая мыслит все разграниченными эпохами [Steinwachs 1985]: в период после 1860-х годов и даже в советскую эпоху не наблюдается никакой четкой разграничительной линии; на протяжении этих почти 130 лет в России существуют секулярные (прежде всего революционно-социалистические) и сакральные (например, кенотико-христологические) образцы толкования.

Там, где четкое разграничение не работает, исследователи предпочитали объяснять переплетение сакрального и секулярного «совпадениями». Так, М. Моррис видит «коинциденцию» между описанием Авраамия Смоленского и Рахметовым [Morris 1993: 1 и сл.]. А Д. Г. До на основании своего прочтения Городецки ставит диагноз: «Это примечательное совпадение кенотиче-

245 «Если традиционная крестьянская культура уподобляла Христу убиенных, то террористы, напротив, изображали мучениками-страстотерпцами убийц» [Тумаркин 1997: 26, пер. с англ. С. Сухарева].

ского мотива в светской и религиозной литературе России иллюстрирует универсальность данного мотива» [Dawe 1963: 150]. Какими бы меткими ни были эти наблюдения, с точки зрения теории культуры они дальше никуда не ведут, ибо речь о коинциденциях намекает на нечто, лежащее за пределами человеческого разумения; остается недосказанным, откуда и с какой перспективы, если речь о реципиентах, некое понятийное содержание воспринимается как «совпадение».

Как можно в культурологическом плане описать узурпацию габитуса христологического происхождения, христологически обоснованной историософии и опирающуюся на христологические основы функционализацию страдания через чуждые христианству силы, такие как революционные круги? Какие трансформации христологической модели и ее ответвлений можно характеризовать как еще определяемые ею, а какие уже нет?

Когда претензию на христоподобие заявляет «секулярный узурпатор», такой как Засулич или Сазонов (5.5.5), культурно-историческая реконструкция проста. Тогда остается только выяснить, насколько велико значение, придаваемое такому приписыванию. Но как обстоит дело, если такого эксплицитного приписывания нет или если оно заложено в неочевидных структурах, доступных для распознавания не всяким реципиентом?

5.6.1. К проблематике теории секуляризации

> ...современный человек при всем желании обычно неспособен представить себе *всю* степень того влияния, которое религиозные идеи оказывали на образ жизни людей, их культуру и национальный характер...
>
> *[Вебер 2006: 128, выделено в ориг., пер. с нем. М. И. Левиной, П. П. Гайденко и А. Ф. Филиппова]*

Всеохватная теория, ставящая своей целью описание феноменов, связанных с неочевидными религиозными следами, это теория секуляризации. Однако поскольку она, породнившись с теориями модернизации и цивилизирования, оказалась заражена криптотелеологией постепенного исчезновения религии, с которой не в последнюю очередь вели борьбу Ленин и Н. С. Хруищев и кото-

рая фальсифицировалась на примере Советского Союза и постсекулярной постсоветской России, — тезис секуляризации, во всяком случае как макротеория, подвергался критике. Здесь можно указать на классические нападки Х. Блуменберга [Blumenberg 1974] и на более свежие доводы Д. Поллака [Pollack 2003] и Ф. В. Графа [Graf 2004]. Также и с историко-научной точки зрения телеологически понимаемая теория секуляризации имела свои последствия; в особенности немецкая культурология, как отмечает Граф, давала, по недавним сведениям, отпор религии [Graf 2000: 11]. При вырисовывающейся актуальной картине конъюнктуры религиозно-исторических тем в культурологии возникает опасность, что из поля зрения потеряются те взаимосвязи секулярного и религиозного, наблюдать которые как раз и призвана теория секуляризации.

Тот аспект, который затрагивается в данной работе, — это не телеология секуляризации и не реанимация религиозного, а микроанализ моторики и риторики христологии и ее опознаваемости по ту сторону среды, определяемой как христианская. Речь идет о том, чтобы защитить сложность процессов, как того требуют М. Тремль и Д. Вайднер [Treml/Weidner 2007], от соблазна некоего большого нарратива:

> Возможно, секуляризация — это действительно *последнее большое повествование*, — но литературоведы знают, что повествования всегда сложны и многозначны. Так что нарратив этот нуждается в повторном прочтении, в отмене его самоочевидности, в новом понимании сложной текстуры понятия и его окружения [там же: 11, выделено в ориг.].

Мнимо объективные социоисторические схемы «секуляризации», подобные тезису континуальности Карла Шмитта, не учитывают[246], даже если они модифицируются путем трансформационной и транспозиционной точек зрения, скажем, как «пе-

---

[246] Блюменберг объявляет тезис Шмитта «Все точные понятия современной теории государства — это секуляризированные богословские понятия» [Schmitt 1990: 49] «самым сильным проявлением теоремы секуляризации» [Blumenberg 1974: 106].

ремещения» и «мутации» у Т. Лукмана [Luckmann 1991: 152], относительность и историчность актов понимания. Аналогичные вещи можно сказать о политико-научной категории «политических религий» от Бердяева [Бердяев 1990] и Э. Фегелина [Voegelin 1993] до Х. Майера [Maier 2004][247]. Любая мнимо объективная социология предполагает, однако, структуру, которая должна быть *познана* как (пост)религиозная. В этих пределах социологическую секулярную телеологию следует пересмотреть с помощью теории рецепции, герменевтики[248] и эстетики[249] двойственных секулярно-сакральных толкований.

5.6.2. По поводу ограниченности объяснений русской религиозной философии

Русских литераторов и философов, ввиду возникновения социализма, коммунизма и, наконец, большевизма, рано начал занимать вопрос о связи сакрального и секулярного. Побуждения шли от Достоевского (см. 5.3.7.4; ср. [Onasch 1976: 95–98; Синявский 2001: 16]); дискутировала по вопросу, сколь широко их можно понимать как узурпацию христианской модели, русская религиозная философия Серебряного века начиная с «Вех» (1909) и «Из глубины» (1918) и вплоть до эмигрантских писаний Бердяева о советском коммунизме, а также его труда «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) [Бердяев 1990]. Описываемые труды — в большинстве своем тезисы о непрерывности традиций — зажаты, впрочем, между отрицательной оценкой социалистических концепций и революции, с одной стороны, и психопатологией интеллигенции — с другой.

---

[247] Ср. концептуально-исторический очерк Майера [Maier 2004: 66–73]. Исключением из царящего социологизма является наряду со сведущим в языке Синявским [Синявский 2001: 10 и сл.] также М. К. Рыклин, который в работе «Коммунизм как религия» [Рыклин 2009] фокусирует внимание на трактовках западных интеллектуалов.

[248] Понятой не в смысле специфической (немецкой) традиции, а в целом как учение о понимании и о зависимости прочтения от перспективы.

[249] Узнавание, как демонстрирует Г. Вунберг [Wunberg 1983], эстетически сверхпродуктивно.

5.6.3. К эвристике сакрально-секулярного перевода

> Секуляризация, которая не уничтожает, осуществляется в русле перевода.
>
> *[Habermas 2001]*

Пресыщение оцениванием объяснений секулярных узурпаций из русской религиозной философии — теории из уст противника — обнаруживает следы историко-философского традиционализма православия: тезис непрерывности традиции, столь часто продвигаемый ренегатами и эмигрантами, оперирует, во многом неявно, пресуппозицией непрерывности *этой* традиции (православия) и не в состоянии трезво описать перемену в этом мире представлений. Напротив, модель культурного перевода (см. [Bachmann-Medick 1997; Kissel/Uffelmann 1999]) — примененная эвристически — может здесь стать полезной. Если исходить из того, что христианский диспозитив стремится пронизать собой миры представлений (см. 1.5.2–1.5.3), то часть успеха устремленности этого пронизывания состоит в том, что мнемонические структуры действуют также и вне (предполагаемой) ключевой сферы влияния, то есть содействуют структурированию внерелигиозных комплексов идей. Если исходить из генотекста (Флп 2:5–11) и из греческой христологии, тогда это участие в структурировании чужих идейных комплексов оказывается «переводом» этой модели в другие контексты, то есть поддается процессуальному описанию как трансформация, транспозиция, инкультурация и т. п. (ср. 1.4.5).

5.6.3.1. Ответ на тезис Блюменберга

Против рассмотрения секулярных феноменов как трасформированных и/или транспонированных проявлений сакрального возразил Ханс Блюменберг. Однако мишенью его критики является не подвижное понятие перевода, а определенные сопутствующие аксиологические побочные эффекты. Его критика трансформационных и транспозиционных метафор направлена против импликаций ценностного спуска: «Такие фразы опреде-

ляют однозначную взаимосвязь между “откуда” и “зачем”, происхождение, перемену субстанции» [Blumenberg 1974: 10][250]. Блюменберг прежде всего болезненно реагирует на богословские попытки охватить секулярное:

> Светскость, которую таким образом не только допускают и терпят, но и систематически даже «предусматривают», в столь же малой степени может противостоять включению в божественное смотрение, сколь ей необходимо что-то делать для того, чтобы взять на себя роль, непонимание которой как раз и является сутью этой роли [там же: 14].

Замысел Блюменберга состоит в том, чтобы сохранить право мира на самостоятельность. В рамках современности мир «*в лучшем случае отброшен к ней* [к земной, сиюминутной жизни]» [там же: 16, выделено в ориг.]. Тем самым Блюменберг действует — как и секуляризирующая теория диалектического богословия (см. 5.6.5.2), только под противоположным знаком — слишком дуалистично, *mutatis mutandis* откатывается к августианскому учению о двух мирах, см. [Marramao 1992: 1133].

Когда Блюменберг защищает право секулярного мира на самостоятельность, в стороне остается эвристический вопрос о фрагментарной связи между секулярными формами и сакральными образцами. Культурно-историческая эвристика такого рода может вполне подойти к оправданной претензии Блюменберга по отношению к скрытым иерархиям ценностей, к «квалифицированию исторических зависимостей с элементами «исконный» и «чуждый» [Blumenberg 1974: 17][251]. Нет необходимости

---

[250] В этой связи Блюменберг упоминает вскользь также «кенозис» [Blumenberg 1974: 13, выделено в ориг.], не применяя, однако, это понятие систематически в своей аргументации.

[251] Каким бы значительным ни было несходство между павлианской моделью и политически узурпированным (5.5.2.4 и 5.5.4.3), или литературно-дистанцированно инсценированным (10) образцами уничижения, все равно и в этом случае речь никогда не может идти о «видимости кенозиса», поскольку это инсинуировало бы некий «истинный» противовес.

дистиллировать «субстанцию в ее метаморфозах» [там же: 22] и нагружать на себя «платонический остаток <...> в сути упрека в “секуляризации”» [там же: 86], а можно точно так же принимать всерьез смещение (*Drift*, см. 5.6.5.4), рассеяние и разрастание знаков как и то, что — эвристически — воспринимается как их начало (здесь Флп 2:5–11). Без различных культурных разновидностей и павлианская модель не имела бы, в конце концов, никакой значимости (см. 3.1.9.1).

5.6.3.2. Речь в защиту герменевтизации вопроса о секуляризации

> Можно было бы написать большое исследование о словесных совпадениях и заимствованиях на тему: «Коммунизм и библия»...
>
> *[Синявский 2001: 11]*

Именно тему языковых структур, о которых здесь идет речь, Блюменберг признает исконной сферой синопсиса сакрального и секулярного: «*Христианство создало язык.* <...> Феномены секуляризации покоятся во многом на этом духе языка, на доверительности, которую он создал...» [Blumenberg 1974: 132, выделено в ориг.] (ср. также 2.11.8). Эта доверительность не в последнюю очередь оказалась полезна для большевистской революционной риторики, ср. [Синявский 2001: 10 и сл.]. Сфокусированность на языковом внешнем оформлении исключает стремление к сути и позволяет рассматривать отношение внешнего (означающего) и семантики (означаемого) как не зафиксированные навсегда, так что и никакое «исконное» не противостоит никакому «чужеродному». Скорее, взгляд открывается для всегда лишь относительных операций понимания. Так что речь идет о том, чтобы открыть поле, традиционно удобренное теорией секуляризации, для герменевтики многозначности[252].

---

[252] Попытки сделать еще более явный акцент на операции понимания в контексте секуляризации были предприняты, например, на римском конгрессе «Герменевтика секуляризации» (*Hermeneutik der Säkularisierung*) [Theunis 1977]) и у Х. Люббе [Lübbe 1986: 178–195].

5.6.4. По поводу герменевтики двойного прочтения

...было бы глупо притворяться, будто оба течения, религиозное и светское, существуют в отрыве друг от друга.
[Cassedy 1990: 100]

То, что при рассмотрении, отталкивающемся от генотекста (см. 1.5.2), выглядит как перевод, представляется — если конструктивистски перевернуть точку зрения и взглянуть со стороны фенотекста, в плане усвоения мнемонической фигуры в новых контекстах, — как *двойное прочтение* (*doppelte Lesbarkeit*): любой происходящий из христианства мнемонический элемент (узурпированный или незамеченный) может рассматриваться в двух ипостасях: как *еще христианский* или как *более не христианский* («постхристианский»), функционализированный по-новому. Оба приписываемых качества нуждаются в культурной памяти: в первом случае — чтобы маркировать различие, во втором — чтобы воспринять аналогичный вызов. Так, возможны различные оттенки понятий «секулярный» и «религиозный», приписываемые *одному и тому же* социальному феномену, ср. [Jessl 1999: 47].

В формальной логике за эквивокациями таится опасность ложных силлогизмов [Lorenz 1995]. Но какой возможен объективный критерий, чтобы оценить герменевтические акты как правильные или ложные? В культуре (в пространстве реинтерпретаций) ничто не определенно.

То, что было описано в начале христианской культурной истории России на основании двойного прочтения множества христианских элементов в рамках народно-религиозной амальгамы как язычески-христианская двойственность прочтения (4.2.3 и 4.5.11.2), характерно — *mutatis mutandis* — в качестве христианско-секулярной двойственности также и для характеризующейся всплеском социалистических концепций фазы начиная со второй половины XIX века, и для советской эпохи. Какие именно элементы особенно продуктивны для двойных семантизаций?

На этот вопрос можно здесь ответить только избирательно, фокусируясь на христологии: те мнемонические фигуры среди христологических, которые связаны со сверхчеловеческой боже-

ственностью Христа (преэкзистентность, чудеса и прочее), сложнее встраиваются в естественно-научное кредо модерна. Все, что связано с его человечностью, его уничижением, его страданием за других, может быть, напротив, легче «переведено», поскольку это затрагивает ту же «природу». Поведенческий образец самоуничижения остается тем самым, который был дан даже самому последнему обокраденному; социально-экономические кризисы могут лишить человека всего, но возможность страдать, самоуничижение не может быть у него отнято (будь то даже в ультимативном акте самоубийства)[253]. Поскольку страдания и унижение неисчерпаемы (см. 5.2.7.5), именно этот аспект христологии остается продуктивным также и там, где христианские интенции не стоят на переднем плане. Привилегированная роль самого Христа в культурной памяти европейской и особенно русской истории не могла быть у него отнята посредством атеизма советского времени. Так что по меньшей мере пример его альтруистических страданий был наготове для семантизации нового опыта страданий, которые наряду со смысловыми параметрами, данными в соответствующей среде, позволяли также постоянно опознавать Христовы страдания — в рамках двухсторонней герменевтической операции.

5.6.5. Кенозис как обмирщение

Но какие теории предлагаются для двойственных сакрально-секулярных прочтений? Поиск дает меньше продуктивного в сфере русского православия (5.6.5.1), нежели в сфере диалектического богословия (5.6.5.2) и деконструкции (5.6.5.3–5.6.5.4).

5.6.5.1. Робкие попытки приближения (Бухарев)

Православная церковь стремилась и стремится к тому, чтобы внести свои смысловые ценности в культуру повседневности (см. 4.5.7–4.5.12). Те сферы культуры, которые ей не удалось структу-

---

[253] Например, в тотальной институции лагерей XX века оно представляло собой последнюю свободу для заключенных, которую лагерные службы старались скрыть; см. [Sofsky 1993: 73].

рировать, вызвали у нее усиленное отторжение и сделались для нее подозрительными. Особенное недовольство представителей официальной РПЦ возбуждает современная секулярная культура (ср. 4.6.9.3). Это недовольство затронуло одного из первых представителей церкви, архимандрита Феодора (Бухарева; см. 4.4.4.2), ср. [Егоров/Серебренников/Дмитриев 1997], который в своем труде «О духовных потребностях жизни» пропагандировал открытость православия по отношению к мировому искусству и культуре. При этом намерение Бухарева совпадало с интенцией церковной верхушки; она тоже была заинтересована в имплементации представлений христианского миропонимания за пределами узко очерченной церковной сферы. Но для этого, согласно представлениям Бухарева, духовные лица должны были «спуститься» в мир: «Призыв к *кенозису* духовных лиц, к их *спуску* в мир пронизывает все творчество Бухарева...» [Behr-Sigel 1977: 74, выделено в ориг.]. Обратным выводом Бухарева была готовность причислить к диапазону христианских мнемопрактик также неофициальные формы их проявления, парахристианское во внехристианском: «...основная установка Бухарева состоит в усмотрении именно *скрытого* христианского смысла новейшей культуры, — а ее внехристианской поверхности он не отрицает» [Зеньковский 1948–1950, 1: 324, выделено в ориг.]. Голос Бухарева — особенно после его отказа от монашеского чина — долгое время успешно замалчивался.

Ответное движение пришло из «светского» искусства, например, от высоко оцениваемого Бухаревым А. А. Иванова (ср. 4.4.4.3 и 4.6.9.2). Особенно поэты-символисты и постсимволисты старались придать своей художественной продукции некий парасакральный нимб. Это доходило до таких явных жестов, как у О. Э. Мандельштама: «Культура стала церковью. <...> Светская жизнь нас больше не касается, у нас не еда, а трапеза, не комната, а келья, не одежда, а одеяние» [Мандельштам 1971, 2: 223].

Однако в сфере строгой теории религии и культуры такие споры по поводу переплетения сакрального и секулярного в России остаются максимально спорадически встречающейся позицией меньшинства.

5.6.5.2. Диалектическое включение (Гогартен)

> Если <...> секуляризация является необходимым и легитимным следствием христианской веры, то появляется вопрос, в какой пропорции находится секуляризм по отношению к вере. А если кажется, что секуляризм есть вырождение секуляризации, тогда мы вынуждены будем также спросить, не является ли причиной этого вырождения то, что вера не справилась с задачей, которую она получила с появлением секуляризации.
>
> *[Gogarten 1958: 143 и сл.]*

Иначе все это выглядит в среде культурного протестантизма, который со сравнительно большим научно-политическим успехом обеспечил ту открытость церкви [Graf 1990], которой не удалось добиться Бухареву. Серьезный богословский проект — противовес к социологической теории секуляризации разрабатывает в духе диалектического богословия и на христологической основе Фридрих Гогартен. Для Гогартена секулярная культура путем причастности к пущенному в ход с помощью кенозиса Христа «обмирщению» точно так же является сферой жизни, основанной на христианской вере. Он предлагает прочитывать секуляризацию не как заведомо направленную против христианства:

> Необходимо <...> попытаться увидеть феномен секуляризации не отталкиваясь от мира, как обычно, а с точки зрения духовной истории, отталкиваясь от христианской веры. В аспекте духовной истории она означает, короче говоря, обмирщение (*Verweltlichung*) христианской веры [Gogarten 1958: 12].

То, что Гогартен хотел обрисовать в своей концепции, есть секуляризация не христианства, а секулярного мира, который этим ограничен и с помощью апофатического эффекта освобождает взор для рассмотрения границ этого мира, на потустороннего Бога, или, как выражается Гогартен, на «целокупность».

> Однако если секуляризация может и имеет право рассматриваться в богословском ключе в том смысле, что имеет свою причину в сути христианской веры и является ее легитимным следствием, тогда она не может означать собственно обмирщения, но тогда она означает, во всяком случае в тех пределах, в каких она опирается на христианскую веру, *обмирщение мира* [там же, выделено Д. У.].

Гогартен различает секуляризацию, секуляризм и секулярность. Если секуляризация означает «обмирщение мира», тот факт, что Христос принимает мир как только-мир, то секуляризм абсолютизирует этот только-мир, объявляя его целым, всеохватным[254]. Наконец, секулярность подразумевает христианскую ответственность за секуляризированный, то есть понимаемый как ограниченный, мир, ср. [Stappert 1978: 197–203].

Впрочем, несмотря на позитивное принятие понятия секуляризации, Гогартен все еще придерживается дуализма мира и христианской веры, который как раз не принимает секуляризацию христанства (и христологии), потому что исходит из внеисторической систематики, вместо того чтобы понимать секуляризацию именно как исторический, то есть духовно-исторический процесс[255], который (среди прочего) имеет смысл рассматривать, отталкиваясь от Христа и от кенозиса Христа[256]. Именно то, что у Гогартена получает черную метку, секуляризм (а социализм и советская идеология — несомненно секуляристские направления), вызывает вопрос: какая часть из этого может пониматься как происходящее от христианства (и христологии)? Страх Гогартена перед секуляризацией христианства, внутри христианства может — наряду со специфическими, внеисторическими предпосылками использования им понятия секуляри-

---

[254] По поводу богословской традиции «обмирщения» и «секуляризма», а также роли в этом Гогартена см. [Barth 1998: 603–608].

[255] Ср. [Schleiff 1980: 66]; см. также [Blumenberg 1974: 11].

[256] Теория секуляризации Гогартена разработана исходя из веры, а не из истории и не из кенозиса Христа (хотя Б. Х. Штапперт утверждает обратное [Stappert 1978: 177–181]).

зация — быть причиной того, почему его высказывания в ходе дискуссии о секуляризации не вызывали почти никакого резонанса (хотя и не вызывали возмущенных откликов, как в случае с Бухаревым).

5.6.5.3. Секуляризация как самоослабление религии (Ваттимо)

Бог являет Себя в качестве кризиса (ре)презентации...
[Epstein 1999: 165]

В ответ на попытки, сделанные из среды диалектического богословия, объять «секуляризацию современного мира [как] парадоксальное подтверждение трансцендентности Бога вопреки любому светскому осуществлению», Джанни Ваттимо уходит в сторону [Vattimo 2002: 40][257] и объявляет их недостаточными. Он хотел бы мыслить секуляризацию не по ту сторону религии: «С той точки зрения, которую мы тут принимаем, уже сейчас священная история и светская история, по меньшей мере в принципиальном плане, больше ничем не отличаются одна от другой...» [Vattimo 2002: 52]. И тут в игру вступает кенозис как фигура, то есть как отдаление от истоков (по Ваттимо «ослабление»)[258]:

> Однако если секуляризация — это тот модус, в котором осуществляется ослабление бытия, то есть составляющего ядро священной истории кенозиса Бога, тогда она не может больше рассматриваться как феномен отказа от религии, а лишь как осуществление ее глубинного предназначения, пусть и парадоксальное. Глядя на это осуществление, ведущее к ослаблению и секуляризации, необходимо, чтобы когерентная постметафизическая философия стремилась к тому, чтобы понять также и различные феномены возвращения религии в нашу культуру... [там же: 28].

---

[257] Единомышленники Ваттимо здесь — это Карл Барт и Бонхёффер, а не Гогартен.

[258] «В качестве целительного и герменевтического события воплощение Иисуса (*kénōsis*, уничижение Бога) само по себе прежде всего является архетипическим фактом секуляризации» [Vattimo 2002: 72].

Тогда нет больше двух разделенных каким-то образом бытийных сфер сакрального и секулярного, а бытие зависит от (исторических) актов понимания. Для Ваттимо христианство *есть* история его интерпретаций (в том числе метафорических, секулярных) и узурпаций (в том числе насильственных).

> Решающим является то, что различные секуляризационные процессы, которые разыгрывались в эпоху модерна, нужно рассматривать не как процессы отрыва от религиозной основы — как это происходит, скажем, у Блюменберга <...> — а как процессы интерпретации, применения и обогащающей спецификации этой основы [там же: 70].

В таком виде это выглядит беспроблемным, но разве здесь секулярное не подавляется вновь религиозным? Действительно ли «альтернатива между теизмом и атеизмом» остается открытой, как это утверждает Й. Х. Дайбл [Deibl 2008: 30] в своем прочтении Ваттимо? Это подозрение усиливается, когда Ваттимо в 1997 году преимущественно риторически вопрошает: «А не является ли, возможно, даже и секуляризация сама по себе чертой, позитивно вписанной в судьбу кенозиса?» [Vattimo 1994: 63]. В разных своих трудах, прежде всего в «По ту сторону интерпретации» (*Oltre l'interpretazione*, 1994), он подходит к мысли о том, что есть нечто *в* Христе или *в* самом его кенозисе, что постоянно предрасполагает к новым интерпретациям и всегда по-новому устроенным трансформациям. Тогда и каждая отдаляющаяся от христианства ветвь истории его интерпретаций кажется «транскрипцией христианского учения о воплощении Сына Божьего» [Vattimo 1996: 27]. Однако если «процесс секуляризации инициирован повествованием о кенозисе Бога при его воплощении» [Vattimo 1994: 67 и сл.], тогда можно говорить о «секуляризации как “собственно” судьбе христианства» [Vattimo 19943: 64].

Для исследователя истории культуры здесь прежде всего содержится та позитивная сторона, что больше не нужно никакой нормативной общей границы поля влияния кенозиса Христа («Нет никакой “объективной” границы секуляризации...» [Vattimo

1994: 64]). Но действительно ли для этого подходит *все*, даже нигилизм, даже легкомысленно игровая герменевтика[259], и их можно поместить в рамки «нашей христианской историчности» [Vattimo 1994: 62]?

Если бы это было так, тогда и история самодистанцирования кенотического христианства была бы еще одной телеологией, присущей самому христианству, даже если она преподносится как телеология самодистанцирования (см. 11.2). Через энтелехию кенозис гипостазирует к некоей (хотя и убывающей) трансисторической субстанции. То, что там презентируется как расширение, на деле, таким образом, означает захват.

5.6.5.4. Деконструкция как расширение (Тейлор)

Понимаемое по Ваттимо исторически (герменевтически) переменное христианство менее испытывает угрозу со стороны дивергентных способов прочтения, чем оно обогащается через их разнообразие — и особенно если это происходит в культурологической перспективе. Деконструкция (которая тоже есть герменевтика) по своему виду родственна предмету культурной истории христианства — если понимать его как историю интерпретации и не спрашивать о сущности.

В этой связи К. Харт считает: «Отнюдь не будучи *объектом* деконструкции, христианское богословие — по крайней мере в некоторых своих элементах — является частью *процесса* деконструкции» [Hart 1989: 93, выделено в ориг.]. Сколь несостоятельна эксклюзия в первой половине фразы, столь же точна инклюзия во второй. Параллельно с деконструкцией христианства происходит также христианская или христологическая деконструкция; один из провозглашаемых Хартом «элементов» — это обмирщенный кенозис.

М. С. Тейлор, в свою очередь, открыто подходит к деконструкции. Угрозы для богословия (в том виде, в каком ее ощущает Харт)

---

[259] Даже здесь Ваттимо утверждает «связь между нигилистической онтологией и *kenosis* Бога» [Vattimo 1994: 62].

для него не существует[260]. К тому же для теологии и христологии, построенных на смерти Господа и на кенозисе, герменевтическая деконструкция подходит: «...не будет слишком большим предположением утверждение, что *деконструкция — это "герменевтика" смерти Бога*» [Taylor 1987: 6, выделено в ориг.]. Так Тейлор добирается до «деконструктивной а/теологии» [там же: 98]. С деконструктивистским пониманием знаков он представляет инкарнацию как декомпозицию, исчезновение «сущего», но и как бесконечное производство:

> Радикальная христология *основательно* пронизана воплощением — божественное «*есть*» воплощенное слово. Более того, это воплощение божественного есть смерть Бога. С появлением божественного, которое не только само по себе, но и в то же время является другим, исчезает Бог, который один есть Бог. Смерть Бога — это жертва трансцендентного Автора/Творца/Мастера, который управляет издалека. Воплощение *безвозвратно* стирает развоплощенный логос и начертывает слово, которое становится сценарием, исполняемым в бесконечной игре интерпретаций [там же: 103, выделено в ориг.].

Той же мыслительной фигурой пользуется Тейлор и для «самоопустошения», то есть кенозиса:

> В той мере, в какой воплощенное слово осуществляет кенозис всего абсолютного самоприсутствия и полной самотождественности, оно может быть самим собой только в процессе и через процесс *собственного* самоопустошения [там же: 120, выделено в ориг.].

Тем самым, однако, расширяется поле действия «опустошенного»; Тейлор обращается к различным разновидностям (см. 3) теоремы воплощения:

---

260 «Во многих отношениях деконструкция может показаться маловероятным партнером религиозной рефлексии. Как форма мышления она выглядит откровенно атеистической. <...> Парадоксально, но именно эта антитетическая связь с теологией придает деконструкции ее "религиозное" значение для маргинальных мыслителей» [Taylor 1987: 6].

> Слово становится плотью: тело и кровь, хлеб и вино. Берите, вкусите. Берите, пейте. Вкушать этот хлеб и пить это вино — значит продлевать воплощение слова и расширять текучую игру божественной среды. При свободном исполнении драма слова оказывается самопоглощающей [там же].

Таким образом, земные материализации не повреждают мнимое надмирное свойство, триединое Божество христианства; нет, они его представляют, делают его присутствующим в земных знаках. Бесконечная флуктуация сигнификантов смещает самоопустошение Христа и его знаков все дальше, вторгаясь в те сферы, которые больше не подпадают под понятие церковной культуры в узком смысле, но которые должна учитывать вдохновленная деконструктивизмом историография культуры. То, что уже изначально определяется через самоопустошение, через продолжение опустошения, не может быть ни устранено, ни повреждено (см. 10.9.1). Впрочем, пропасть между заявленной опустошенной формой (в секулярной культуре) и той «праформой», которая сама себя определяет как *différance*, не может быть преодолена с помощью эстетики идентичности и подобия. Этот мост способно перебросить только прочтение, которое ориентируется на различия и несходство (3.6).

Так наконец-то еще раз перебрасывается мостик обратно к (Флп 2:5). Еще вводный стих христологической перикопы, который представляет *sedes doctrinae* учения о кенозисе, содержит задачу трансмедиального перевода: «бытие» Христа должно быть переведено в «образ мыслей» того, к кому паренетически обращаются. Однако поскольку бытие Христа с его двумя природами неодолимо несхоже с любым человеческим бытием (и также любым человеческим образом мыслей), здесь разверзается пропасть, которая никогда не может быть полностью преодолена[261]. Но не является ли эта пропасть невозможности репрезентации

---

[261] Отсюда происходит также и попытка новейшей экзегезы после Карла Барта (см. 2.2.3.1) вновь избавиться от той паренезы подражания, какой этот стих считался более 1900 лет.

«бытия» Богочеловека в человеческом «образе мыслей», возможно, причиной *продуктивности всегда уже автодеконструктивного христианства?*

5.6.6. Гипотеза: христологическое и христоподобное по ту сторону христианского

Демонстрация образцов этой продуктивности — задача последующего деконструктивного прочтения пяти литературных текстов, которые, будучи рассмотрены с позиций традиционной кенотической христологии, на первый взгляд не могут иметь к ней отношение: социалистический программный роман Николая Чернышевского «Что делать?» (1863), пролетарский роман образования «Мать» Максима Горького (1907), образцовый роман соцреализма — «Как закалялась сталь» Николая Островского (1935), алкоголическая поэма Венедикта Ерофеева «Москва — Петушки» (1969) и концептуалистский текст Владимира Сорокина «Тридцатая любовь Марины» (1984; главы 6–10). Такие неочевидные случаи, однако, дадут возможность наиболее явственно показать продуктивность секулярно-христианских двойственных прочтений, которые позволяют кенотическим фигурам существовать в обширном пространстве от габитуса до риторики.

Библиография

Абрамович 1916 — Абрамович Д. И. (ред.). Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Петроград: Изд-во Отд. русского языка и словесности Импер. Акад. наук, 1916.

Аввакум 1997 — Аввакум. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Под ред. Н. К. Гудзия. М.: Сварог и К, 1997.

Азы 2002 — Азы православия. 2-е изд. СПб.: Сатисъ, 2002.

Акафист Серафиму 1991 — Акафист преподобному и богоносному отцу нашему Серафиму, Саровскому чудотворцу. б. м., 1991.

Акафисты 1998 — Акафисты Пресвятой Богородице. Радуйся, Радосте наша. М.: Православный молитвослов, 1998.

Алексеев 1999 — Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб.-Кельн: Д. Буланин; Böhlau, 1999.

Алексеев 2002 — Алексеев А. А. Библия. Переводы на русский язык // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Алексия II. М.: Православная энциклопедия. Т. 5. 2002. С. 153–161.

Алексеев 2003 — Алексеев А. А. Библия в церковнославянской письменности // Церковный вестник. 2003. № 5. С. 55–57; № 6–7. С. 59–63.

Андреев Л. 1990 — Андреев Л. Н. Собрание сочниений: В 6 т. М.: Художественная литература, 1990.

Андреев Н. 1932 — Андреев Н. О «деле дьяка Висковатого» // Seminarium Kondakovianum. 1932. № 5. С. 191–242.

Аничков 1914 — Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб.: Тип. М. М. Стацюлевича, 1914.

Антоний 1963 — Антоний (Храповицкий). Нравственные идеи важнейших христианских православных догматов. Нью-Йорк: Издание Северо-Американской и Канадской епархии, 1963.

Антоний 2002 — Антоний Сурожский. Школа молитвы. Клин: Христианская жизнь, 2002.

Архангельский 1882 — Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в древней Руси. Историко-литературный очерк. Ч. 1. СПб.: Др. Вощинский, 1882.

Бабель 2006 — Бабель И. Э. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Время, 2006.

Балашов 2007 — Балашов Б. Христос и мы. Клин: Христианская жизнь, 2007.

Бахтин 1972 — Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. 3-е изд. М.: Художественная литература, 1972.

Бахтин 1975 — Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975.

Бдение 2002 — Всенощное бдение. Божественная Литургия. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сериева Лавра, 2002.

Белинский 1979 — Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1847 года // Избранные статьи. М.: Советская Россия, 1979. С. 282–371.

Белый 1994 — Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994.

Бенешевич 1906 — Бенешевич В. Н. (ред.) Древнеславянская кормчая. XIV титулов без толкований. Т. 1. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1906.

Беньямин 1997 — Беньямин В. Московский дневник / Пер с нем. С. Ромашко. М.: Ad Marginem, 1997.

Бердяев 1946 — Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж: YMCA-Press, 1946.

Бердяев 1990 — Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.

Бердяев 1996 — Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996.

Блок 1980–1983 — Блок А. А. Собрание сочинений: В 6 т. Л.: Художественная литература, 1980–1983.

Богослужебный устав 2001 — Богослужебный устав Православной Церкви. Опыт изъяснительного изложения порядка богослужения Православной Церкви / Под ред. В. Розанова. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2001.

Бодянский 1858 — Бодянский О. М. (ред.). Розыск или список о богохулных строках и о сумнении святых икон Диака Ивана Михайлова сына Висковатого, в лето 7062 // Чтения в имп. обществе истории и древностей Российских при Московском университете. Кн. 2. Материалы славянские. Отд. III. М.: Университетская типография, 1858. С. 1–42.

Бондаренко/Худяков/Багдасаров 2004 — Бондаренко В. А., Худяков К. В., Багдасаров Р. В. Предстояние. Деисис: Альбом. М.: Военный парад, 2004.

Бродский 1992 — Бродский И. Рождественские стихи. М.: Независимая газета, 1992.

Букварь 2004 — Букварь школьника. Язык славян. Начала познания вещей божественных и человеческих. М.: Сибирская Благозвонница, 2004.

Буланин 1984 — Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л.: Наука, 1984.

Булгаков Г. 1909 — Булгаков Г. (ред.) Русская гомилетическая хрестоматия. Курск: Электр. Типо-литография П. З. Либерман, 1909.

Булгаков С. 1933 — Булгаков С. Агнец Божий. Париж: YMCA-Press, 1933.

Булгаков С. 1989 — Булгаков С. Православие. Очерки учения православной церкви. Париж: YMCA-Press, 1989.

Булгаков С. 1991 — Булгаков С. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С. 26–68.

Булгаков С. 1999 — Булгаков С. Икона и иконопочитание. Догматический очерк // Философия имени. Икона и иконопочитание. М.: Искусство и др., 1999. С. 243–310.

Бунин 1965–1967 — Бунин И. А. Собрание сочинений: В 9 т. М.: Художественная литература, 1965–1967.

Бухарев 1866 — Бухарев А. М. Моя апология. По поводу критических отзывов о книге «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской». М.: Издание книгопродавца Манухина, 1866.

Бухарев 1991 — Бухарев А. М. О духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991.

Вебер 2006 — Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма / Пер. с нем. М. И. Левиной, П. П. Гайденко и А. Ф. Филиппова. М.: РОССПЭН, 2006.

Великая Суббота б. г. — Великая Суббота. Песнопения Триоди Постной. Утреня. Статия первая // Православие.RU. URL: https: //days.pravoslavie.ru/rubrics/canon410.htm (дата обращения: 07.09.2022).

Веневитинов 1883–1885 — Веневитинов М. А. (ред.). Житие и хожение Данила русьскыя земли Игумена 1106–1108 гг. / Пер. со сл. Г. М. Прохорова // Игумен Даниил: Хожение. СПб., 1883–1885 (Перепечатка: Мюнхен: Fink, 1970).

Верховской 1916 — Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Т. 1–2. Ростов-на-Дону: Гузман, 1916.

Веселовский 1883 — Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. VI–X. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1883.

Вестник 1871 — Катехизм революционера // Правительственный вестник. 1871. № 162. 9/21 июля. С. 4.

Ветловская 1971 — Ветловская В. Е. Литературные и фольклорные источники «Братьев Карамазовых» // Достоевский и русские писатели. Традиции, новаторство, мастерство. Сборник статей / Под ред. В. Я. Кирпотина. М.: Советский писатель, 1971. С. 325–354.

Владимиров 2001 — Владимиров. А. О четырех образах смирения. Проповедь // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 6. С. 70–71.

Власов 1988 — Власов В. Г. Христианизация русских крестьян // Советская этнография. 1988. № 3. С. 3–15.

ВМЧ 1868–1917 — Великие минеи четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Вып. 1–16. СПб.: Издание Археографической комиссии, 1868–1917.

Волошин 1988 — Волошин М. А. Алексей Ремизов «Посолонь» // Лики творчества. Л.: Наука, 1988. С. 508–515.

Воронина 2002 — Воронина Т. А. Практика русского православного поста в XX веке (1917–1991 гг.) // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках. Этнографические исследования и материалы / Под ред. О. В. Кириченко и Х. В. Поплавской. М.: Наука, 2002. С. 209–242.

Гегель 1990 — Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера и М. И. Левиной. М.: Мысль, 1990.

Гегель 2000а — Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Пер. с нем. А. М. Бодена. СПб.: Наука, 2000.

Гегель 2000б — Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. СПб.: Наука, 2000.

Герасимова 1993 — Герасимова Н. М. О поэтике цитат в «Житии» протопопа Аввакума // Труды Отдела древнерусской литературы. 1993. № 48. С. 314–318.

Герберштейн 1988 — Герберштейн С. Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Малеина и А. В. Назаренко. М.: Изд-во МГУ, 1988.

Герцен 1859 — Герцен А. И. Во Христе сапер Игнатий // Колокол. 1859. 15 августа. С. 409–410.

Гоголь 1859 — Гоголь Н. В. Размышления о Божественной литургии. СПб.: Типография П. А. Кулиша, 1859.

Гоголь 1937–1952 — Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений: В 14 т. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1937–1952.

Гоголь 1993 — Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М.: Патриот, 1993.

Голгофа 2001 — Голгофа. Библейские мотивы в русской поэзии. М.: АСТ; Фолио, 2001.

Голубинский 1903 — Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. 2-е изд. М.: Университетская типография, 1903.

Горбач 1989 — Горбач О. (ред.). Номоканон Митрополита Петра Могили. Київ 1629. 3-є вид. Рим: Український католицький університет ім. св. Климента Папи, 1989.

Горелов 1997 — Горелов А. (ред.). Оптина пустынь. Русская православная духовность. М.: Канон и др., 1997.

Горичева 1994 — Горичева Т. М. О кенозисе русской культуры // Христианство и русская литература. Т. 1. СПб.: Наука, 1994. С. 50–88.

Городницкий 1995 — Городницкий Р. А. Егор Сазонов. Мировоззрение и психология эсера-террориста // Отечественная история. 1995. № 5. С. 168–174.

Граля 1994 — Граля И. Иван Михайлов Висковатый. Карьера государственного деятеля в России XVI в. М.: Радикс, 1994.

Грачева 1993 — Грачева А. М. Из истории контактов А. М. Ремизова с медиевистами начала XX века (Илья Александрович Шляпкин) // Труды Отдела древнерусской литературы. 1993. № 46. С. 158–169.

Грачева 1996 — Грачева А. М. Переписка В. И. Иванова и А. М. Ремизова // Вычеслав Иванов. Материалы и исследования. М.: Наследие, 1996. С. 72–118.

Грачева 2000 — Грачева А. М. Алексей Ремизов и древнерусская культура. СПб.: Буланин, 2000.

Григорьев 1990 — Григорьев А. Сочинения: В 2 т. М.: Художественная литература, 1990.

Гролимунд 1999 — Гролимунд В. Между отшельничеством и общежитием. Скитский устав и келейные правила. Их возникновение, развитие и распространение до XVI века // Монастырская культура. Восток и запад / Под ред. Е. Г. Водолазкина. СПб.: Канун, 1999. С. 122–135.

Громыко 2002 — Громыко М. М. Православные обряды и обычаи в русском крестьянском доме // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках. Этнографические исследования

и материалы / Под ред. О. В. Кириченко и Х. В. Поплавской. М.: Наука, 2002. С. 66–89.

Гудзий 1962 — Гудзий Н. К. (ред.). Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII веков. 7-е изд. М.: Учпедгиз, 1962.

Гусакова 2006 — Гусакова В. О. Словарь русского религиозного искусства. Терминология и иконография. СПб.: Аврора, 2006.

Гюнтер 1998 — Гюнтер Х. Юродство и «ум» как противоположные точки зрения у Андрея Платонова // Sprache und Erzählhaltung bei Andrej Platonov / Hg. Robert Hodel u. Jan Peter Locher. Bern et al.: Lang, 1998. S. 117–131.

Даниил б. г. — Даниил. Хождение Игумена Даниила / Пер. со сл. Г. М. Прохорова // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4934&ysclid=lixp1amenm493574821 (дата обращения: 21.07.2023).

Двинятин 2000 — Двинятин Ф. Семантические оппозиции в торжественных словах Кирилла Туровского. Бог/человек в «Слове о расслабленном» // Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. I. Lunde. Bergen: Department of Russian Studies, 2000. P. 76–101.

Делл’Аста 1999 — Делл’Аста А. Красота и спасение в мире Достоевского // Христианство и русская литература. Т. 3 / Пер. с итал. А. Сашковой. СПб.: Наука, С. 250–262.

Державин 1864–1883 — Державин Г. Р. Сочинения: В 12 т. СПб.: Императорская Академия наук, 1864–1883.

Державин 1957 — Державин Г. Р. Стихотворения. 2-е изд. Л.: Советский писатель, 1957.

Деррида 1993 — Философия и литература. Беседа с Жаком Деррида (Москва, февраль 1990 г.) // Рыклин М. К. (ред.). Жак Деррида в Москве. Деконструкция путешествия. М.: РИК «Культура», 1993. С. 151–186.

Деяния 1910 — Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе. Т. 1. 3-е изд. Казань: Центральная типография, 1910.

Деяния 1918 — Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. 6. Деяния LXVI–LXXXII. М.: Изд-во Соборного Совета, 1918.

Димитрий 1848 — Димитрий (Ростовский). Сочинения. Т. 2. М.: Синодальная типография, 1848.

Димитрий 1989 — Димитрий Ростовский. Рождественская драма, или Ростовское действо: В 2 действиях, с прологом и эпилогом. М.: Советский композитор, 1989.

Дионисий 2002 — Дионисий Ареопагит. Сочинения / Пер. с греч. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2002.

Дмитриев 1997 — Дмитриев Л. А. (ред.). Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси. 1997. № 1. С. 328–351.

Добротолюбие 2004 — Добротолюбие. В 5 т. М.: Развитие духовности, культуры и науки, 2004.

Домострой 1998 — Домострой (Der Hausvater). Christliche Lebensformen, Haushaltung und Ökonomie im alten Rußland. Bd. 2. Wiederabdruck der Erstausgabe, Konkordanz, Register und Biblographie / Hg. G. Birkfellner. Osnabrück: Zeller, 1998.

Достоевский 1972–1990 — Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

Дудко 1992 — Дудко Д. С. Христос в нашей жизни. Воскресные проповеди. М.: Храм, 1992.

Дунаев 2001–2003 — Дунаев М. М. Православие и русская литература: В 6 ч. 2-е изд. М.: Христианская литература, 2001–2003.

Дунаев 2002 — Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII–XX вв. М.: Совет Русской Православной Церкви, 2002.

Духанин 2004 — Духанин В. Христос или кинозвезда. Что кроется за фильмом Мела Гибсона «Страсти Христовы»? URL: http://www.ubrus.org/data/library/pages/152/Main.htm (дата обращения 08.04.2023).

Евангельская история 2008 — Евангельская история. М., 2008.

Егоров/Серебренников/Дмитриев 1997 — Егоров В. Ф., Серебренников Н. В., Дмитриев А. П. (ред.). Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997.

Емельянов 2001 — Емельянов Г. О смирении истинном и ложном. Пастырское слово. СПб.: Благовещение, 2001.

Емченко/Курукин 1983 — Емченко Е. Б., Курукин И. В. К изучению публикации «Дела Висковатого» и формирования его состава // Археографический ежегодник за 1983 г. С. 68–75.

Еремин 1947 — Еремин И. П. Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды Отдела древнерусской литературы. 1947. № 5. С. 159–184.

Еремин 1957 — Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. 1957. № 13. С. 409–426.

Еремина 2002 — Еремина Т. С. Русский православный храм. История, символика, предание. М.: Прогресс-Традиция, 2002.

Ерофеев 1992 — Ерофеев В. В. Русская красавица. Роман. М.: Политекст и др., 1992.

Есаулов 2002 — Есаулов И. А. Мистика в «Двенадцати» А. Блока. У истоков вторичной сакрализации // Советское богатство. Статьи о культуре, литературе и кино. К шестидесятилетию Ханса Гюнтера / Под ред. М. Балиной, Е. Добренко и Ю. Мурашова. СПб.: Академический проект, 2002. С. 159–172.

Живов 1995 — Живов В. М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Ricerche slavistiche. 1995. № 42. P. 3–48.

Засулич 1931 — Засулич В. И. Воспоминания. М.: Изд-во политкаторжан, 1931.

Зедергольм 1876 — Зедергольм К. Жизнеописание оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва). М.: Изд. Козельской Введенской-Оптиной пустыни, 1876.

Зеньковский 1948–1950 — Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Париж: YMCA-Press, 1948–1950.

Зимин 2001 — Зимин А. А. Опричнина. М.: Территория, 2001.

Зоберн 2002 — Зоберн В. (ред.). Православный лечебник в наставлениях священника и советах практикующего врача. Молитвослов в помощь болящим. Королев: Изд-во Владимирской епархии, 2002.

Зубов 2001 — Зубов В. П. Русские проповедники. Очерки по истории русской проповеди. М.: УРСС, 2001.

Иванов В. Вс. 2000 — Иванов В. Вс. Интеллигенция как проводник в ноосферу // Русская интеллигенция. История и судьба / Под ред. Т. Б. Князевской. М.: Наука, 2000. С. 44–63.

Иванов В. И. 1989 — Иванов В. И. Эллинская религия страдающего бога // Эсхил: Трагедии. М.: Наука, 1989. С. 307–350.

Игнатий 2002 — Игнатий (Брянчанинов). Аскетическая проповедь. Минск: Лучи Софии, 2002.

Игнатий 2014 — Игнатий (Брянчанинов). Полное собрание творений и писем. 2-е изд. Т. 1. М.: Паломник, 2006.

Изборник б. г. — Из Изборника 1076 года / Пер. со сл. В. В. Колесова // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2178 (дата обращения: 21.07.2023).

Иларион 1987 — Иларион (Митрополит Киевский). Слово о Законе и Благодати / Пер. со сл. А. Белицкой // Богословские труды. Т. 28. М.: Изд. Московской Патриархии, 1987. С. 315–338.

Иоанн 1961 — Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961.

Иоанн Дамаскин 2003 — Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Пер. с гр. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2003.

Иоанн Лествичник 2002 — Иоанн Лествичник. Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна, Игумена синайской горы. М.: Лествица, 2002.

Иоанн Кронштадтский 2007 — Иоанн Кронштадтский (Сергиев). О кресте Христовом. М.: Артос-Медиа, 2007.

Иосиф Волоцкий 1903 — Иосиф Волоцкий. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. 4-е изд. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1903.

Иосиф Волоцкий 2001 — Иосиф Волоцкий. Духовная грамота преподобного игумена Иосифа о монастырском и иноческом устроении // Древнерусские иноческие уставы / Под ред. Т. В. Суздальцева. М.: Северный паломник, 2001. С. 38–57.

Иосиф Волоцкий 2011 — Иосиф Волоцкий. Просветитель / Пер. со сл. Е. В. Кравец, Л. П. Медведевой. М.: Институт русской цивилизации, 2011.

История 1957–1969 — История русского искусства: В 10 т. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957–1969.

Каноник 2003 — Каноник. М.: Сретенский монастырь, 2003.

Каноны 2000 — Каноны, или Книга правил, святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов. На русском языке. СПб.: Православный паломник, 2000.

Калинский 1990 — Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. М.: Художественная литература, 1990.

Камю 1990 — Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Пер. с фр. И. Я. Волевича и Ю. М. Денисова. М.: Политиздат, 1990.

Каплан/Кудрявцева 2005 — Каплан Ю. Г., Кудрявцева Е. Л. (ред.). Библейские мотивы в русской лирике XX века. Киев: ЮГ, 2005.

Карташев 1997 — Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. М.: Терра, 1997.

Киреевский 1861 — Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: В 2 т. М.: Бахметев, 1861.

Кирилл 1858 — Кирилл Туровский. Молитвы на всю седмицу. Казань: Православный собеседник, 1858.

Кирилл б. г. — Кирилл Туровский. В Неделю Цветную слово монаха Кирилла на Вход в Иерусалим. Сказание от евангельских и пророческих

словес / Пер. со сл. игум. Тихона (Полянского) // Клин православный. URL: http://www.pravklin.ru/publ/v_nedelju_cvetnuju_slovo_monakha_kirilla_na_vkhod_v_ierusalim_skazanie_ot_evangelskikh_i_prorocheskikh_sloves/6-1-0-1024?ysclid=lix2c75udz502056018 (дата обращения: 21.07.2023).

Кирилл 1999 — Кирилл (Павлов). Проповеди. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999.

Ключевский 1871 — Ключевский В. О. Древнерусския жития святых как исторический источник. М.: Грачева, 1871.

Котков 1965 — Котков С. И. (ред.). Изборник 1076 года. М.: Наука, 1965.

Котков 1971 — Котков С. И. (ред.). Успенский сборник XII–XIII вв. М.: Наука, 1971.

Кучумов 2002 — Кучумов В. А. Русское старчество // Монашество и монастыри в России XI–XX века. Исторические очерки / Под ред. Н. В. Синицыной. М.: Наука, 2002. С. 223–244.

Кюхельбекер 1987 — Кюхельбекер В. К. Стихотворения // Дельвиг А. А., Кюхельбекер В. К. Избранное. М.: Правда, 1987. С. 291–364.

Лахманн 2001 — Лахманн Р. Демонтаж красноречия: пер. с нем. Е. Аккерман. СПб.: Академический проект, 2001.

Лебедев 2003 — Лебедев А. П. Святитель Тихон Задонский: В 2 т. М.: Изд-во им. Святителя Игнатия Ставропольского, 2003.

Лебедева/Творогов 1985 — Лебедева И. Н., Творогов О. В. (ред.). Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. Л.: Наука, 1985.

Леви-Стросс 2008 — Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / Пер. с фр. А. Б. Островского М.: Акад. проект, 2008.

Леонтьев 1912 — Леонтьев К. Н. Собрание сочинений: В 8 т. М.: Саблин, 1912.

Леонтьев 2002 — Леонтьев К. Н. Отец Климент (Зедергольм) — иеромонах Оптиной пустыни // Православный немец иеромонах Климент (Зедергольм). Козельск: Издание Введенской Оптиной пустыни, 2002. С. 28–172.

Лидов 2006 — Лидов А. М. (ред.). Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

Лисовой 2002 — Лисовой Н. Н. Восемнадцатый век в истории русского монашества // Монашество и монастыри в России XI–XX века. Исторические очерки / Под ред. Н. В. Синицыной. М.: Наука, 2002. С. 186–222.

Литургия 1905 — Божественная литургия иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого. М.: Синодальная типография, 1905.

Лихачев 1967 — Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л.: Наука, 1967.

Лихачев 1970 — Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970.

Лихачев 1972 — Лихачев Д. С. Канон и молитва Ангелу Грозному Воеводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие древней Руси. По материалам Пушкинского дома. Л.: Наука, 1972. С. 10–27.

Лихачев 1997 — Лихачев Д. С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. СПб.: Алетейя, 1997.

Лихачев/Дмитриев 1978–1994 — Лихачев Д. С., Дмитриев Л. А. Памятники литературы Древней Руси: В 12 т. М.: Художественная литература, 1978–1994.

Лихачев/Панченко/Понырко 1984 — Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984.

Лосский 1991 — Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991.

Лосский/Успенский 2014 — Лосский В. Н., Успенский Л. А. Смысл икон / Пер. с фр. В. А. Рещиковой, Л. А. Успенской. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; Эксмо, 2014.

Лотман 1992 — Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Избранные статьи: В 3 т. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. С. 243–247.

Лотман/Успенский 1971 — Лотман Ю. М., Успенский Б. А. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. 1971. № 5. С. 144–166.

Лотман/Успенский 1977 — Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148–166.

Лурье 2001 — Лурье Ф. М. Нечаев. Созидатель разрушения. М.: Молодая Гвардия, 2001.

Макарий 1895 — Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие: В 2 т. 5-е изд. СПб.: Голике, 1895.

Маклюэн 2003 — Маклюэн М. Понимание медиа. Внешние расширения человека / Пер. с англ. В. Г. Николаева. М. — Жуковский: Канон-Пресс-Ц Кучково Поле, 2003.

Максимов 1877 — Максимов С. В. Бродячая Русь Христа-ради. СПб.: Общественная польза, 1877.

Максимович 1998 — Максимович К. А. Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII века (юридические тексты). М.: Языки русской культуры, 1998.

Мандельштам 1971 — Мандельштам О. Э. Собрание сочинений: В 3 т. 2-е изд. Вашингтон: Inter-Language Litery Associates, 1971.

Мар 2004 — Мар А. Женщина на кресте. СПб.: Продолжение жизни, 2004.

Мацейна 2002 — Мацейна А. Агнец Божий / Пер. с лит. Т. Ф. Корнеевой-Мацейнене. СПб.: Алетейя, 2002.

Машковцев 1936 — Машковцев Н. Г. История «Портрета» Гоголя // Н. В. Гоголь. Материалы и исследования / Под ред. В. В. Гиппиуса. Т. 2. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1936. С. 407–422.

Мень 2006 — Мень А. Сын Человеческий. М.: Фонд имени Александра Меня, 2006.

Милаш 1890 — Милаш Н. Православно црквено право. По опђим црквено-правним изворима и посебним законским наредбама, које вазе у појединим самоуправним црквама. Задар: Печатња Ивана Водицке, 1890.

Минея 1978 — Минея. Ч. 1. Сентябрь. М.: Московская Патриархия, 1978.

Минея 1998 — Минея общая. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1998.

Минея 2002 — Минея. Ч. 3. Май. М.: Издательский совет РПЦ, 2002.

Могильнер 1999 — Могильнер М. Мифология «подпольного человека». Радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М.: Новое литературное обозрение, 1999.

Молдован 1984 — Молдован А. М. (ред.). «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев: Наукова думка, 1984.

Молдован 2000 — Молдован А. М. (ред.). Житие Андрея Юридового в славянской письменности. М.: Азбуковник, 2000.

Молитвы б. г. — Молитвы с коленопреклонением Свт. Василия Великого // Правжизнь. Православный календарь. URL: https://pravzhizn.com/calendar/articles/molitvy-s-kolenoprekloneniem-svt-vasiliya-velikogo (дата обращения: 19.07.2023).

Молитвослов 1998 — Православный молитвослов. Псалтирь. СПб.: Сатисъ, 1998.

Молитослов 1999 — Православный молитослов. М.: Новая книга, Ковчег, 1999.

Мошкова/Турилов/Флоря 1999 — Мошкова Л. В., Турилов А. А., Флоря Б. Н. (ред.). Житие Константина-Кирилла // Библиотека литературы Древней Руси. 1999. № 2. С. 22–65.

Неделя б. г. — Неделя всех святых в земле Российской просиявших // Azbyka.ru. URL: https://azbyka.ru/bogosluzhenie/nedelya-vsekh-svyatykh-v-zemle-rossiyskoy-prosiyavshikh/ (дата обращения 04.04.2023).

Некрасов 1950 — Некрасов Н. А. Стихотворения: В 3 т. Л.: Советский писатель, 1950.

Ненароков 2001 — Ненароков Н. (ред.). Преподобные старцы оптинские. Жития и наставления. 2-е изд. Козельск: Свято-Введенская Оптина пустынь, 2001.

Нефедов 2002 — Нефедов Г. Н. Таинства и обряды Православной Церкви. Учебное пособие по литургике. 2-е изд. М.: Престиж, 2002.

Ницше 2013 — Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872–1873 гг. / Пер. с нем. В. Бакусева, В. Невежиной, И. Эбаноидзе и др. М.: Культурная революция, 2013. С. 173–258.

Новиков 2004 — Новиков Н. М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий: В 4 т. Т. 1. М.: Отчий дом, 2004.

Ольшевская/Травников 1999 — Ольшевская Л. А., Травников С. Н. (ред.). Древнерусские патерики. Киево-печерский патерик. Волоколамский патерик. М.: Наука, 1999.

Павлов 1897 — Павлов А. С. (ред.) Номоканон при большом требнике. Его история и тексты, греческие и славянские, с объяснениями и критическими примечаниями. Опыт научного разрешения вопроса об этом сборнике, возникавших в прошлом столетии в Святейшем правительствующем синоде. М.: Тип. Г. Лисснера и А. Гешеля, 1897.

Паисий 1847 — Паисий Величковский. Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. 2-е изд. М.: Изд-во Козельской Введенской Оптиной пустыни, 1847.

Памятная книжка 1997 — Памятная книжка для православного отрока. М.: Изд-во Св.-Введенского монастыря Оптиной пустыни, 1997.

Панченко А. А. 1998 — Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.

Панченко А. М. 1984 — Панченко А. М. Смех как зрелище // Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Н. В. Понырко: Смех в древней Руси. Л.: Наука, 1984. С. 72–153.

Панченко О. 2003 — Панченко О. В. Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // Труды Отдела древнерусской литературы. 2003. № 54. С. 491–534.

Паперно 1992 — Паперно И. Пушкин в жизни человека Серебряного века // Cultural Mythologies of Russian Modernism: From the Golden Age to the Silver Age / Ed. B. Gasparov, R. P. Hughes, and I. Paperno. Berkeley (CA); Oxford: University of California Press, 1992. С. 19–51.

Переписка б. г. — Переписка Андрея Курбского и Ивана Грозного // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=8869 (дата обращения: 21.07.2023).

Петроченков 2002 — Петроченков В. В. Драма Страстей Христовых (К. Р. Царь Иудейский). СПб.: Журнал Нева, 2002.

Пичхадзе 2002 — Пичхадзе А. А. Библия. Переводы на церковнославянский язык // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Алексия II. М.: Православная энциклопедия. Т. 5, 2002. С. 139–147.

Плюханова 1993 — Плюханова М. Традиционность и уникальность сочинений Аввакума в свете традиции Третьего Рима // Slavic Culture in the Middle Ages / Ed. B. M. Gasparov and O. Raevksy-Hughes. Berkeley (CA): University of California Press, 1993. P. 297–327.

Победоносцев 1996 — Победоносцев К. П. Сочинения. СПб.: Наука, 1996.

Повесть 1926 — Повесть временных лет. Л.: Академия наук СССР, Археографическая комиссия, 1926.

Повесть 1950 — Повесть временных лет. Часть первая: текст и перевод / Пер. со сл. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950.

Поляков 2001 — Поляков Ф. Б. Алексей Ремизов и «Житие» протопопа Аввакума. Воссоздание текста культуры в эмеиграции // Gedächtnis und Phantasma. Festschrift für Renate Lachmann / Hg. S. K. Frank et al. München: Sagner, 2001. S. 64–71.

Помазанский 1953 — Помазанский М. Причтение к лику святых в православной церкви. Jordanville (NY): Holy Trinity Monastery, 1953.

Послания 1943 — Послания к клиру и верующим Русской Православной церкви. М.: Московская Патриархия, 1943.

Поспеловский 1995 — Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.

Пропп 1998 — Пропп В. Я. Собрание трудов. Морфология (волшебной) сказки. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998.

Прыжов 1996 — Прыжов И. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб.-М.: Эзро и др., 1996.

Пушкин 1937–1959 — Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1937–1959.

Ремизов 1909 — Ремизов А. М. Письмо в редакцию // Золотое руно. 1909. № 7–9. С. 145–148.

Ремизов 1910–1912 — Ремизов А. М. Сочинения. СПб.: Сирин, 1910–1912.

Рогозянский 2000 — Рогозянский А. (ред.). Евангелие и Апостол на разные случаи и на всякий день. СПб.: Сатисъ, 2000.

Рождественская 2003 — Рождественская М. В. Путь к святости. Древнерусские описания рая и Святой Земли // Semiotics of Pilgrimage / Ed. W. Moskovich and S. Schwarzband. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 2003. P. 27–32.

Розанов 1997 — Розанов В. В. Об одном забытом человеке (Пропущенный юбилей) // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей / Под ред. Б. Ф. Егорова, Н. В. Серебренникова и А. П. Дмитриева. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. С. 549–552.

Романов 2001 — Романов Б. Н. (ред.). Христос в русской поэзии XVII–XX вв. М.: Новый Ключ, 2001.

Рубина/Северский 2003 — Рубина Н., Северский А. Русские юродивые и блаженные. Челябинск: Аркаим, 2003.

Руди 2003 — Руди Т. Imitatio Christi // Die Welt der Slaven. Bd. 48. № 1. S. 123–134.

Русакова 1990 — Русакова А. А. Михаил Нестеров. Л.: Аврора, 1990.

Русский праздник 2001 — Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия. СПб.: Исскуство-СПБ, 2001.

Рыклин 2003 — Рыклин М. К. Время диагноза. М.: Логос, 2003.

Рыклин 2009 — Рыклин М. К. Коммунизм как религия. М.: Новое литературное обозрение, 2009.

Рылеев 1987 — Рылеев К. Ф. Сочинения. Л.: Художественная литература, 1987.

Рябинин 2007 — Рябинин Ю. В. Русское юродство. М.: РИПОЛ классик, 2007.

Сазонов 1919 — Егор Сазонов. Материалы для биографии. Воспоминания. Письма. Документы. Портреты. М.: Голос минувшего, 1919.

Святославский 2004 — Святославский А. В. Традиция памяти в Православии. М.: Древлехранилище, 2004.

Сергиев 1893–1894 — Сергиев И. И. Полное собрание сочинений: В 7 т. 2-е изд. СПб.: Ерофеев, 1893–1894.

Синицына 2002 — Синицына Н. В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.) // Монашество и монастыри в России XI–XX века / Под ред. Н. В. Синицыной. М.: Наука, 2002. С. 116–149.

Синодик 1893 — Синодик в неделю православия // Под ред. Ф. И. Успенского / Записки Императорского Новороссийского Университета. 1893. № 59. С. 407–446.

Синявский 1987 — Синявский А. Д. Литературная маска Алексея Ремизова // Aleksej Remizov: Approaches to a Protean Writer / Ed. G. N. Slobin. Columbus (OH): Slavica, 1987. P. 25–39.

Синявский 1991 — Терц А. [Синявский А. Д.] Иван Дурак. Русская народная вера. Париж: Синтаксис, 1991.

Синявский 2001 — Синявский А. Д. Основы советской цивилизации. М.: Аграф, 2001.

Смирнов И. 2008 — Смирнов И. П. Литература и сакральное. Историческое значение агиографии (на восточно-славянском материале) // Wortkunst — Erzählkunst — Bildkunst. Festschrift für Aage A. Hansen-Löve / Hg. R. G. Grübel u. W. Schmid. München: Sagner, 2008. S. 105–124.

Смирнов С. 2004 — Смирнов С. И. Древнерусский духовник. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2004.

Смолич 1999 — Смолич И. К. Русское монашество: 988–1917. Жизнь и учение старцев. М.: Православная энциклопедия, 1999.

Солженицын 1964 — Солженицын А. И. Один день Ивана Денисовича. 6-е изд. Лондон: Flegon Press, 1964.

Солженицын 1973–1975 — Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛаг. 1918–1956: В 3 т. Париж: Seuil, 1973–1975.

Солженицын 1981 — Солженицын А. И. Публицистика. Статьи и речи. Вермонт-Париж: YMCA-Press, 1981.

Соловьев 1958 — Соловьев В. С. Духовные основы жизни. 1882–1884. Брюссель: Жизнь с Богом, 1958.

Соловьев 1990 — Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. 2-е изд. М.: Мысль, 1990.

Соловьев 1994a — Соловьев В. С. Сочинения. М.: Мысль, 1994.

Соловьев 1994б — Соловьев В. С. О христианском единстве. М.: Рудомино, 1994.

Сорокин 1998 — Сорокин В. Г. Собрание сочинений: В 2 т. М.: Ad Marginem, 1998.

Спутник 2002 — Спутник паломника. Путеводитель по святым местам. М.: Ковчег, 2000.

Срезневский 1989 — Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. М.: Книга, 1989.

Степанов 2001 — Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. 2-е изд. М.: Академический проект, 2001.

Стоглав 1985 — Стоглав // Российское законодательство X–XX веков. Т. 2. Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства / Под ред. А. Д. Горского. М.: Юридическая литература, 1985. С. 241–498.

Страхов 2003 — Страхов А. Б. Ночь перед Рождеством. Народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge (MA): Palaeoslavica, 2003.

Стрижев 1998 — Стрижев А. Н. (ред.). Православная икона. Канон и стиль. М.: Паломник, 1998.

Тареев 1908 — Тареев М. М. Основы христианства: В 5 т. Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1908.

Тарковский 2008 — Тарковский А. А. Мартиролог. Дневники, 1970–1986. Флоренция: Международный институт им. Андрея Тарковского, 2008.

Тимченко 1995 — Тимченко С. В. Русская религиозная живопись. 1970–1990-е гг. М.: Новая книга, 1995.

Тихонравов 1863 — Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы: В 2 т. СПб.: Общественная польза, 1863.

Толстой 1932–1964 — Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: В 100 т. Москва: Художественная литература, 1932–1964.

Топоров 1995–1998 — Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. М.: Гнозис и др., 1995–1998.

Требник 1995 — Требник. М.: Правило веры, 1995.

Требник 2009 — Требник в двух частях. Часть первая. К.: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 2009.

Тропарион 2000 — Тропарион. М.: Сретенский монастырь, 2000.

Тропарион 2001 — Тропарион. М.: Сестричество во имя преподобномученицы великой княгини Елизаветы, 2001.

Тумаркин 1997 — Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России / Пер. с анг. С. Сухарева. СПб.: Академический проект, 1997.

Тютчев 1966 — Тютчев Ф. И. Лирика. 2 т. М.: Наука, 1966.

Успенский 2004 — Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство. Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Устав Богослужения 1882 — Устав Богослужения православной церкви в вопросах и ответах. СПб.: Отчий дом, 1882.

Устав Монастыря 1994 — Устав монастыря Русской Православной Церкви. Александров: б. изд., 1994.

Уффельманн 2002 — Уффельманн Д. Формальное просвещение Феофана Прокоповича // Russian Literature. 2002. Vol. 52. № 1/2/3. P. 55–94.

Уффельманн 2004 — Уффельманн Д. Изображение христологии и христология изображения. Крест и хиазм у Ремизова // Die Welt der Slaven. 2004. Bd. 49. № 2. S. 211–228.

Фасмер 1964–1973 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Прогресс, 1964–1973.

Федотов 1992 — Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 2. СПб.: София, 1992.

Федотов 1996–2013 — Федотов Г. П. Собрание сочинений: В 12 т. М.: Мартис и др., 1996–2013.

Федотов 1997 — Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М.: Терра, 1997.

Фейербах 1906 — Фейербах Л. Сущность христианства. Лейпциг-СПб.: «Мысль», А. Миллер, 1906.

Феофан 1995 — Феофан (Затворник). О православии. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

Феофан 2001 — Феофан Затворник. Путь ко спасеню. Краткий очер аскетики. Ч. 3. Начертание христианского нравоучения. М.: Благовест, 2001.

Феофан/Рудинский 2002 — Феофан Затворник. Толкование Посланий св. апостола Павла / Сост. Н. С. Рудинский. М.: Русский хронограф, 2002.

Филарет 2000 — Филарет Черниговский (ред.). Жития святых, чтимых Православной Церковью: В 6 т. М.: Сретенский монастырь, 2000.

Филарет 2002 — Филарет (Дроздов). Православный катехизис. М.: Сретенский монастырь, 2002.

Флоренский 1914 — Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах. М., 1914 (репринт: Париж, 1989).

Флоренский 1931 — Петроградский священник [Флоренский П. А.]. О Блоке // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1931. № 26. С. 87–108.

Флоренский 1967 — Флоренский П. А. Обратная перспектива // Труды по знакомым системам. 1967. № 3. С. 381–416.

Флоренский 1994–1999 — Флоренский П. А. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1994–1999.

Флоренский 1995 — Флоренский П. А. Иконостас. М.: Искусство, 1995.

Флоровский 1937 — Флоровский Г. В. Пути богословия. Париж: YMCA-Press, 1937.

Франк 1991 — Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С. 166–198.

Фрейденберг 1978 — Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978.

Фуко 2015 — Фуко М. Надзирать и наказать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под редакцией И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 2015.

Ходасевич 1991 — Ходасевич В. Ф. Колеблемый треножник. Избранное. М.: Советский писатель, 1991.

Хомяков 1994 — Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. М.: Медиум, 1994.

Хомяков 1995 — Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995.

Хорошев 1986 — Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М.: Изд-во Московского университета, 1986.

Хоружий 1991 — Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991.

Хоружий 1998 — Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.

Цветник 2002 — Цветник духовный. Назидательные мысли и добрые советы, выбранные из творений мужей мудрых и святых. М.: Изд-во Владимирской епархии, 2002.

Цеханская 1998 — Цеханская К. В. Икона в жизни русского народа. М.: Паломник, 1998.

Цыпин 1994 — Цыпин В. А. Церковное право. Курс лекций. М.: МФТИ, 1994.

Чарота 2003 — Чарота И. А. (ред.). Слово и Дух. Антология русской духовной поэзии (X–XX вв.). Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2003.

Чернышевский 1939–1953 — Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. М.: Художественная литература, 1939–1953.

Четвериков 2006 — Четвериков С. Молдавский Старец Паисий Величковский, его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2006.

Шаламов 2004 — Шаламов В. Т. Колымские рассказы. Екатеринбург: У-Фактория, 2004.

Шалина 2002 — Шалина И. А. Икона «Христос в гробе» и нерукотворный образ на Константинопольской плащанице. URL: http://www.pravoslavie.ru/sretmon/turin/hristosvgrob.htm (дата обращения 08.12.2004).

Щапов 1978 — Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М.: Наука, 1978.

Элиас 2001 — Элиас Н. О процессе цивилизации. Сочиогенетические и психогенетические исследования: В 2 т. / Пер. с нем. А. М. Руткевича. М.-СПб.: Университетская книга, 2001.

Эллис 1990 — Эллис Дж. Русская православная церковь. Согласие и инакомыслие / Пер. с англ. Г. Сидоренко. Лондон: Overseas Publication Interchange, 1990.

Энгельштейн 2002 — Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное. Скопческий путь к искуплению / Пер. с анг. В. Ю. Михайлина, при участии Е. Филипповой и Е. Левинтовой. М.: Новое литературное обозрение, 2002.

Эткинд 1998 — Эткинд А. М. Хлыст. Секты, литература и революция. М.: Кафедра славистики Университета Хельсинки и др., 1998.

Якобсон 1975 — Якобсон Р. Гимн в «слове» Илариона «О законе и благодати» // Russia and Orthodoxy. Vol. 2. The Religious World of Russian Culture: Essays in Honor of Georges Florovsky / Ed. A. Blane. The Hague; Paris: Mouton, 1975. P. 9–21.

Agamben 1995 — Agamben G. Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 1995.

Amberg 1986 — Amberg L. Kirche, Liturgie und Frömmigkeit im Schaffen von N. V. Gogol'. Bern et al.: Lang, 1986.

Ammer 1988 — Ammer V. Gottmenschentum und Menschgottum. Zur Auseinandersetzung von Christentum und Atheismus im russischen Denken. München: Sagner, 1988.

Arseniew 1938 — Arseniew N. von. Das Leiden und die Auferstehung des Herrn in Kirchengesängen der Orthodoxen Kirche des Ostens. Wernigerode: Licht im Osten, 1938.

Arseniew 1971 — Arseniew N. von. Die religiöse Familientradition in Rußland // Handbuch der Ostkirchenkunde / Hg. E. v. Ivánka, J. Tyciak u. P. Wiertz. Düsseldorf: Patmos. S. 633–645.

Artemoff 1989 — Artemoff N. Die liturgische Funktion der Ikonostase // Die geistlichen Grundlagen der Ikone / Hg. W. Kasack. München: Sagner, 1989. S. 79–101.

Assmann/Assmann 1987 — Assmann A., Assmann J. Kanon und Zensur // Kanon und Zensur / Hg. A. Assmann u. J. Assmann. München: Fink, 1987. S. 7–27.

Austin 1962 — Austin J. L. How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1962.

Bachmann-Medick 1997 — Bachmann-Medick D. Einleitung. Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen // Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen / Hg. D. Bachmann-Medick. Berlin: Erich Schmidt, 1997. S. 1–18.

Balthasar 1973–1983 — Balthasar H. U. von. Theodramatik. 4 Bde. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1973–1983.

Baran 1987 — Baran H. Towards a Typology of Russian Modernism: Ivanov, Remizov, Xlebnikov // Aleksej Remizov: Approaches to a Protean Writer / Ed. G. N. Slobin. Columbus (OH): Slavica, 1987. P. 175–183.

Bartelmus 2000 — Bartelmus R. Heroen // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. / Hg. H. D. Betz et al. Bd. 3. Tübingen: Mohr, 2000. S. 1678–1679.

Barth 1998 — Barth U. Säkularisierung I. Systematisch-theologisch // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller et al. Bd. 29. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. S. 603–634.

Batalden/Palma 1993 — Batalden S. K., Palma M. D. Orthodox Pilgrimage and Russian Landholding in Jerusalem // Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / Ed. S. K. Batalden. De Kalb (IL): Northern Illinois University Press, 1993, P. 251–263.

Beck 1959 — Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München: C. H. Beck, 1959.

Behr-Sigel 1950 — Behr-Sigel E. Prière et sainteté dans l'Église russe. Paris: Cerf, 1950.

Behr-Sigel 1977 — Behr-Sigel E. Alexandre Boukharev: Un théologien de l'Eglise orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne. Paris: Beauchesne, 1977.

Beinert 1983 — Beinert W. Die Heiligen in der Reflexion der Kirche. Systematisch-theologische Grundlegung. I.–V. // Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung / Hg. W. Beinert. Freiburg i Br. et al.: Herder, 1983. S. 13–80.

Belting 1990 — Belting H. Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München: C. H. Beck, 1990.

Benz 1963 — Benz E. Russische Heiligenlegenden. Übers. W. Fritze, A. Luther u. D. Tschižewskij. Freiburg i. Br. et al.: Herder, 1963.

Bergmann 1985 — Bergmann W. Das frühe Mönchtum als soziale Bewegung // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1985. № 37. S. 30–59.

Berndt 1975 — Berndt M. Die Predigt Dmitrij Tuptalos. Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt. Bern; Frankfurt a. M.: Lang, 1975.

Bernshtam 1992 — Bernshtam T. A. Russian Folk Culture and Folk Religion // Russian Traditional Culture: Religion, Gender, and Customary Law / Ed. M. M. Balzer. Armonk (NY); London: Sharpe, 1992. P. 34–47.

Birnbaum 1984 — Birnbaum H. Old Rus' and the Orthodox Balkans: Differences in Kind, Extent, and Significance of the Earlier and the Later Cultural Impact // Cyrillomethodianum. 1984. Vol. 8. P. 1–15.

Blochel 2004 — Blochel I. Aleksandr Ivanov (1806–1858). Vom Meisterwerk zum Bilderzyklus. Berlin: Reimer, 2004.

Blumenberg 1974 — Blumenberg H. Säkularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

Bock-Iwaniuk 2000 — Bock-Iwaniuk K. von. Der Jurodiyj in Puškins «Boris Godunov». Vox populi oder vox Dei? // Osteuropäische Lektüren. Beiträge zur 2. Tagung des Jungen Forums Slawistische Literaturwissenschaft Berlin 1998 / Hg. M. Goller et al. Frankfurt a. M. et al.: Lang, 2000. S. 11–20.

Boneckaja 1992 — Boneckaja N. Christus im Werk Florenskijs // Russische Religionsphilosophie und Gnosis. Philosophie nach dem Marxismus / Hg. P. Koslowski. Hildesheim: Bernward, 1992. S. 65–86.

Børtnes 1979 — Børtnes J. Dissimilar Similarities: Imitatio Christi in the «Life» of Archpriest Avvakum // Canadian-American Slavic Studies. 1979. Vol. 13. № 1/2. P. 224–229.

Boškovska 1998 — Boškovska N. Die russische Frau im 17. Jahrhundert. Köln et al.: Böhlau, 1998.

Bourdieu 1980 — Bourdieu P. Le sens pratique. Paris: Minuit, 1980.

Bourdieu 1997 — Bourdieu P. Méditations pascaliennes. Paris: Seuil, 1997.

Braunsperger 2002 — Braunsperger G. Sergej Nečaev und Dostoevskijs «Dämonen». Die Geburt eines Romans aus dem Geist des Terrorismus. Frankfurt a. M. et al.: Lang, 2002.

Bremond 1964 — Bremond C. Le message narratif // Communications. 1964. № 4. P. 4–32.

Brodsky 2004 — Brodsky J. Weihnachtsgedichte. Russisch-deutsch. München; Wien: Hanser, 2004.

Bronfen 1992 — Bronfen E. Over Her Dead Body: Death, Femininity and the Aesthetic. Manchester: Manchester University Press, 1992.

Brown 1992 — Brown P. Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire. Madison (WI); London: University of Wisconsin Press, 1992.

Bryner 1982 — Bryner E. Neuere russische Bibelübersetzungen // Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag / Hg. P. Hauptmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. S. 399–416.

Butler 1997 — Butler J. Excitable Speech: A Politics of the Performative. New York; London: Routledge, 1997.

Byčkov 2001 — Byčkov V. 2000 Jahre Philosophie der Kunst im christlichen Osten. Alte Kirche, Byzanz, Rußland. Würzburg: Augustinus, 2001.

Cameron 1986 — Cameron A. Herrscherkult III. Alte Kirche ab Konstantin // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 15 / Hg. G. Müller et al. Berlin; New York: de Gruyter, 1986. S. 253–255.

Cancik 1975 — Cancik H. Christus Imperator. Zum Gebrauch militärischer Titulaturen im römischen Herrscherkult und im Christentum // Der Name Gottes / Hg. H. von Stietencron. Düsseldorf: Patmos, 1975. S. 112–130.

Cassedy 1987 — Cassedy S. Bely's Theory of Symbolism as a Formal Iconics of Meaning // A. Bely: Spirit of Symbolism / Ed. J. E. Malmstad. Ithaca (NY); London: Cornell University Press, 1987. P. 285–312.

Cassedy 1990 — Cassedy S. Flight from Eden: The Origins of Modern Literary Criticism and Theory. Berkeley (CA) et al.: University of California Press, 1990.

Cemus 2003 — Cemus R. Der hl. Sergej von Radonesch. Die Tradition und ihre Erben // Mönchtum in Ost und West / Hg. J. M. Laboa. Regensburg: Schnell und Steiner, 2003. S. 190–197.

Certeau 1990 — Certeau M. de. L'invention du quotidien 1. Arts de faire. Paris: Gallimard, 1990.

Čertorickaja/Miklas 1994 — Čertorickaja T. V., Miklas H. Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Aus

Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts vorwiegend ostslavischer Provenienz. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.

Cheauré 1997 — Cheauré E. Feminismus à la russe. Gesellschaftskrise und Geschlechterdiskurs // Kultur und Krise. Rußland 1987–1997 / Hg. E. Cheauré. Berlin: Spitz, 1997. S. 151–175.

Chibarin 1966 — Chibarin I. Die literarische Übersetzertätigkeit des Starzen Paissi Welitschkowski // Hierarchen und Starzen der Russischen Orthodoxen Kirche / Hg. F. von Lilienfeld. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1966. S. 72–82.

Chlebda 2002 — Chlebda W. Feiertag (prazdnik) // Lexikon der russischen Kultur / Hg. N. P. Franz. Darmstadt: Primus, 2002. S. 135–140.

Clauss 1996 — Clauss M. Konstantin der Große und seine Zeit. München: C. H. Beck, 1996.

Cochrane 1977 — Cochrane S. T. The Collaboration of Nečaev, Ogarev and Bakunin in 1869: Nečaevs Early Years. Giessen: Schmitz, 1977.

Colpe 1990 — Colpe C. Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen. Frankfurt a. M.: Hain, 1990.

Confino 1973 — Confino M. Violence dans la violence. Le débat Bakounine-Nečaev. Paris: Maspero, 1973.

Connerton 1989 — Connerton P. How Societies Remember. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1989.

Cristo 2000 — Cristo nell'arte Russa dal XV al XX sec. Torino: International Service S.R.L., 2000.

Dawe 1963 — Dawe D. G. The Form of a Servant: A Historical Analysis of the Kenotic Motif. Philadelphia (PA): Westminster, 1963.

Debreczeny 1991 — Debreczeny P. «Zhitie Aleksandra Boldinskogo»: Pushkin's Elevation to Sainthood in Soviet Culture // South Atlantic Quaterly. 1991. Vol. 90. № 2. P. 269–292.

Deibl 2008 — Deibl J. H. Geschichte — Offenbarung — Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo. Frankfurt a. M. et al.: Lang, 2008.

Diedrich 1988 — Diedrich H.-C. (Hg.). Das Glaubensleben der Ostkirche. Eine Einführung in Geschichte, Gottesdienst und Frömmigkeit der orthodoxen Kirche. Leipzig: Koehler & Amelang, 1988.

Didron 1845 — Didron A. N. (éd.). Manuel d'iconographie chrétienne greque et latine / Trad. P. Durand. Paris: Imprimerie Royale, 1845.

Dippmann 1991 — Dippmann K. J. Petrus Mogilas Großer Katechismus. Analyse und Reprint der griechisch-lateinisch-deutschen Ausgabe von 1751. Berlin: IMF, 1991.

Eckert 2003 — Eckert M. et al. (Hg.). Lexikon der theologischen Werke. Stuttgart: Kröner, 2003.

Eckardt 1947 — Eckhardt H. von. Russisches Christentum. München: Piper, 1947.

Egger 1998 — Egger H. Das Bild des toten Christus. Epitaphios — Akra Tapeinosis — Imago Pietatis // Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten / Hg. N. Stefenelli. Wien et al.: Böhlau, 1998. S. 429–446.

Ellis 1986 — Ellis J. The Russian Orthodox Church: A Contemporary History. Bloomington (IN); Indianapolis (IN): Indiana University Press, 1986.

Engel 1999 — Engel C. (Hg.) Geschichte des sowjetischen und russischen Films. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1999.

Epstein 1999 — Epstein M. N. Minimal Religion // Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture / Ed. M. Epstein, A. Genis, and S. Vladiv-Glover. Oxford; New York: Berghahn, 1999. P. 163–171.

Erdmann-Pandžić 1996 — Erdmann-Pandžić E. von. Zur Christusfigur in Aleksandr Bloks «Die Zwölf» // Dialog. Auf dem Weg zur Wahrheit und zum Glauben. Dijalog. Na putu do istine i vjere / Hg. F. Prcela. Zagreb; Mainz: Globus; Matthias-Grünewald-Verlag, 1996. S. 311–323.

Erdmann-Pandžić 1998 — Erdmann-Pandžić E. von. Zur Christusgestalt in Aleksandr Bloks Poem «Dvenadcat'» (II) // Zeitschrift für Slavische Philologie. 1998. Bd. 57. № 2. S. 281–296.

Jerofejew 2001 — Jerofejew V. V. Auch ich habe mein Sibirien // Die Zeit. 8. Februar 2001. Beilage: Leben. S. 7.

Evdokimov M. 1987 — Evdokimov M. Pèlerins russes et vagabonds mystiques. Paris: Cerf, 1987.

Evdokimov P. 1966 — Evdokimov P. La prière de l'Eglise d'Orient: La liturgie byzantine de Saint Jean Chrysostome. Mulhouse: Salvator, 1966.

Evdokimov P. 1970 — Evdokimov P. Le Christ dans la pensée russe. Paris: Cerf., 1970.

Fedotov 1969 — Fedotov G. P. (Ed.). A Treasury of Russian Spirituality. Gloucester (MA): Smith, 1969.

Felmy 1972 — Felmy K. C. Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

Felmy 1984 — Felmy K. C. Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung. Berlin; New York: de Gruyter, 1984.

Felmy 1990 — Felmy K. C. Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

Felmy 2004 — Felmy K. C. Das Buch der Christus-Ikonen. Freiburg i. Br. et al.: Herder, 2004.

Fischer 1996 — Fischer H. Die Welt der Ikonen. Das religiöse Bild in der Ostkirche und in der Bildkunst des Westens. Frankfurt a. M.: Insel, 1996.

Fleckenstein 1980 — Fleckenstein J. Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift «De laude novae militiae» Bernhards von Clairvaux // Die geistlichen Ritterorden Europas / Hg. J. Fleckenstein u. M. Hellmann. Sigmaringen: Thorbecke, 1980. S. 9–22.

Flogaus 1999 — Flogaus R. Christologie II 3 // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. / Hg. H. D. Betz et al. Bd. 2. Tübingen: Mohr, 1999. S. 297–310.

Forsyth 1909 — Forsyth P. T. The Person and Place of Jesus Christ. London: Hodder & Stoughton, 1909.

Frank 1994 — Frank K. S. Nachfolge Jesu II. Alte Kirche und Mittelalter // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller et al. Bd. 23. Berlin; New York: de Gruyter, 1994. S. 686–691.

Frank 1998 — Frank K. S. II. Christliches M.[önchtum] // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. / Hg. W. Kasper et al. Freiburg et al.: Herder, 1998. Bd. 7. S. 399–405.

Franklin 1991 — Franklin S. Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1991.

Franz/987arov 2002 — Franz N. P.,987arov S. A. Verbannung // Lexikon der russischen Kultur / Hg. N. P. Franz. Darmstadt: Primus, 2002. S. 469–471.

Frascati-Lochhead 1998 — Frascati-Lochhead M. Kenosis and Feminist Theology: The Challenge of Gianni Vattimo. New York: State University of New York Press, 1998.

Freydank et al. 1999 — Freydank D. et al. Auf Gottes Geheiß sollen wir einander Briefe schreiben. Altrussische Epistolographie. Wiesbaden: Harrassowitz, 1999.

Freyer 1991 — Freyer J.-B. Der demütige und geduldige Gott. Franziskus und sein Gottesbild. Ein Vergleich mit der Tradition. Mönchengladbach: Johannes-Duns-Skotus-Akademie, 1991.

Froianov/Dvornichenko/Krivosheev 1992 — Froianov I. Ia., Dvornichenko A. Iu., Krivosheev Iu. V. The Introduction of Christianity in Russia and the Pagan Traditions // Russian Traditional Culture: Religion, Gender, and Customary Law / Ed. M. M. Balzer. Armonk (NY); London: Sharpe, 1992. P. 3–15.

Gardner 1976 — Gardner J. von. System und Wesen des russischen Kirchengesanges. Wiesbaden: Harrassowitz, 1976.

Gardner 1983–1987 — Gardner J. von. Gesang der russisch-orthodoxen Kirche. 2 Bde. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983–1987.

Garzaniti 2001 — Garzaniti M. Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung. Köln et al.: Böhlau, 2001.

Geertz 1973 — Geertz C. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic Books, 1973.

Geierhos 1977 — Geierhos W. Vera Zasulič und die russische revolutionäre Bewegung. München; Wien: Oldenbourg, 1977.

Gerhards 2001 — Gerhards A. Stundengebet I. Geschichte // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller et al. Bd. 32. Berlin; New York: de Gruyter, 2001. S. 268–276.

Goehrke 2003 — Goehrke C. Russischer Alltag. Eine Geschichte in neun Zeitbildern. Bd. 1. Die Vormoderne. Zürich: Chronos, 2003.

Goerdt 1989 — Goerdt W. Russische Philosophie. Texte. Freiburg i. Br.; München: K. Alber, 1989.

Goetz 1905 — Goetz L. K. Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts. Stuttgart: Enke, 1905.

Gogarten 1958 — Gogarten F. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. 2. Aufl. Stuttgart: Vorwerk, 1958.

Goller 2000 — Goller M. Die suizidale Rhetorik einer warmen Leiche. Dostoevskijs Erzählung «Krotkaja» als Beispiel einer Sprechweise des Verstummens // Osteuropäische Lektüren. Beiträge zur 2. Tagung des Jungen Forums Slawistische Literaturwissenschaft Berlin 1998 / Hg. M. Goller et al. Frankfurt a. M. et al.: Lang, 2000. S. 47–60.

Goltz 1988 — Goltz H. (Hg.). Akathistos. Hymnen der Ostkirche. Leipzig: Benno, 1988.

Goritschewa 1990 — Goritschewa T. M. Unverhoffte Freude. Religionsphilosophische Aufsätze und Berichte über die geistliche Situation in der Sowjetunion heute / A. d. Russ. v. M. Gericke, M. Keißling u. L. Steinhilber. Wuppertal; Zürich: Brockhaus, 1990.

Goritschewa 1985 — Goritschewa T. Die Kraft christlicher Torheit. Meine Erfahrungen / A. d. Russ. v. Lorenzo Amberg. Freiburg i. Br. et al.: Herder, 1985.

Gorodetzky 1938 — Gorodetzky N. The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1938.

Grabar 1946 — Grabar A. Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. 2 tt. Paris: Collège de France, 1946.

Graf 1990 — Graf F. W. Kulturprotestantismus // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller et al. Bd. 20. Berlin; New York: de Gruyter, 1990. S. 230–243.

Graf 2000 — Graf F. W. Wozu noch Theologie? Über die spannungsreiche Einheit von Kritik und Gestaltung // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 17. August 2000. S. 11.

Graf 2004 — Graf F. W. Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. 2. Aufl. München: C. H. Beck, 2004.

Grass 1907–1914 — Grass K. K. Die russischen Sekten. 2 Bde. Leipzig: Hinrichs, 1907–1914.

Grawitz 1990 — Grawitz M. Michel Bakounine. Paris: Plon, 1990.

Greber 2002 — Greber E. Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie. Studien zur Tradition des Wortflechtens und der Kombinatorik. Köln et al.: Böhlau, 2002.

Groenhout 2006 — Groenhaut R. Kenosis and Feminist Theory // Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God / Ed. C. S. Evans. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 291–312.

Grübel 2001 — Grübel R. G. Literaturaxiologie. Zur Theorie und Geschichte des ästhetischen Wertes in slavischen Literaturen. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.

Günther 1993 — Günther H. Der sozialistische Übermensch. Maksim Gor'kij und der sowjetische Heldenmythos. Stuttgart: Metzler, 1993.

Habermas 2001 — Habermas J. Glauben und Wissen // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 15. Oktober 2001. S. 9.

Hahn 1982 — Hahn A. Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1982. Bd. 34. S. 407–434.

Halbwachs 2008 — Halbwachs M. La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Etude de mémoire collective. Paris: Quadrige, 2008.

Hammerich 1976 — Hammerich L. L. Phil. 2, 6 and P. A. Florenskij. Copenhagen: Munksgaard, 1976.

Hannick 1983 — Hannick C. Rezeption der byzantinischen Literatur bei den Slaven // Lexikon des Mittelalters. Bd 2. / Hg. R.-H. Bautier et al. München et al.: Artemis, 1983. S. 1204–1208.

Hannick 1985a — Hannick C. Hagiographie III. Orthodoxe Kirchen // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller et al. Bd. 14. Berlin; New York: de Gruyter, 1985. S. 371–377.

Hannick 1985б — Hannick C. Heilige/Heiligenverehrung VI. Die orthodoxe Kirche // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller et al. Bd. 14. Berlin; New York: de Gruyter, 1985. S. 660–664.

Hansen-Löve 1994 — Hansen-Löve A. A. Konzepte des Nichts im Kunstdenken der russischen Dichter des Absurden (OBĖRIU) // Poetica. 1994. Nr. 26. S. 308–373.

Hansen-Löve 1996 — Hansen-Löve A. A. Allgemeine Häretik, russische Sekten und ihre Literarisierung in der Moderne // Orthodoxien und Häresien in den slavischen Literaturen. Beiträge der gleichnamigen Tagung vom 6.–9. September 1994 in Fribourg / Hg. R. Fieguth. Wien: Gesellschaft zur Förderung Slawistischer Studien, 1996. S. 171–294.

Harnack 1905 — Harnack A. von. Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen: Mohr, 1905.

Harreß 1993 — Harreß B. Mensch und Welt in Dostoevskijs Werk. Ein Beitrag zur poetischen Anthropologie. Köln et al.: Böhlau, 1993.

Hart 1989 — Hart K. The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1989.

Harth 1992 — Harth D. Revolution und Mythos. Sieben Thesen zur Genesis und Geltung zweier Grundbegriffe historischen Denkens // Revolution und Mythos / Hg. D. Harth u. J. Assmann. Frankfurt a. M.: Fischer, 1992. S. 9–35.

Hauptmann 1963 — Hauptmann P. Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jahrhunderts. Mit einem Anhang: Das russische Altgläubigentum der Gegenwart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

Hauptmann 1971 — Hauptmann P. Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

Hauptmann/Stricker 1988 — Hauptmann P., Stricker G. (Hg.). Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

Hausberger 1985 — Hausberger K. Heilige/Heiligenverehrung. III. Anfänge der christlichen Heiligenverehrung — V. Die römisch-katholische Kirche // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller et al. Bd. 14. Berlin; New York: de Gruyter, 1985. S. 646–660.

Hébert 1992 — Hébert M. L. Hesychasm, Word-Weaving, and Slavic Hagiography: The Literary School of Patriarch Euthymius. Munich: Sagner, 1992.

Heiser 1987 — Heiser L. Die Taufe in der orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter. Trier: Paulinus, 1987.

Heller 1988 — Heller W. Die Moskauer «Eiferer für die Frömmigkeit» zwischen Staat und Kirche (1642–1652). Wiesbaden: Harrassowitz, 1988.

Heller/Niqueux 1995 — Heller L., Niqueux M. Histoire de l'utopie en Russie. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

Henry 1957 — Henry P. Kénose // Supplément au Dictionnaire de la Bible. T. 5. Paris: Letouzey & Ané, 1957. P. 7–161.

Hernegger 1968 — Hernegger R. Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche. Olten; Freiburg i. Br.: Walter, 1968.

Hildermeier 1990 — Hildermeier M. Alter Glaube und neue Welt. Zur Sozialgeschichte des Raskol im 18. und 19. Jahrhundert // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1990. Bd. 38. № 3. S. 372–398; Bd. 38. № 4. S. 504–525.

Hobsbawm 1959 — Hobsbawn E. J. Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries. Manchester: Manchester University Press, 1959.

Hoff 1999 — Hoff J. Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida. Paderborn et al.: Schöningh, 1999.

Hoffmann 2008 — Hoffmann A. Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyoto-Schule. Ein Beitrag zum Dialog der Religionen. Bonn: Borengässer, 2008.

Holl 1993 — Holl A. Die Welt zum Narren halten. Demut als Lebensprogramm. München: Kösel, 1993.

Holm 2003a — Holm K. Das korrupte Imperium. Ein russisches Panorama. München: Hanser, 2003.

Holm 2003б — Holm K. Die Anbetung des Dummen Iwan. Bühne frei fürs heilige Chromosom. Rußland macht aus Behinderten gerne höhere Wesen // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 20. August 2003. S. 35.

Holquist 1977 — Holquist M. Dostoevsky and the Novel. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1977.

Hubbs 1988 — Hubbs J. Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture. Bloomington (IN); Indianapolis (IN): Indiana University Press, 1988.

Huizing 2000–2004 — Huizing K. Ästhetische Theologie. 3 Bde. Stuttgart; Zürich: Kreuz, 2000–2004.

Innemée/Melling 2001 — Innemée K., Melling D. Religious Dress // The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity / Ed. K. R. Parry et al. Oxford: Blackwell, 2001. P. 400–404.

Ivánka 1984 — Ivánka E. von. Das Dogma der orthodoxen Kirche im Spiegel der wichtigsten Glaubensurkunden // Handbuch der Ostkirchen-

kunde / Hg. W. Nyssen, H.-J. Schulz u. P. Wiertz. Bd. 1. Düsseldorf: Patmos, 1984. S. 289–320.

Jastrebow 1963 — Jastrebow M. Die Idee des Gottmenschen in der Weltanschauung Wladimir Solowjews // Stimme der Orthodoxie. 1963. April. S. 51–54.

Jelínek 1978 — Jelinek E. Un membre de l'Unité des Frères reçu par le Tsar // Communio viatorum. 1978. № 21. P. 63–73.

Jessl 1999 — Jessl R. Der russische Strannik. Wissenssoziologische und semiotische Komponenten bei der Konstruktion einer religiös relevanten Sozialfigur // Zeitschrift für Religionswissenschaft. 1999. № 7. S. 35–47.

Jungmann 1925 — Jungmann J. A. Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Münster: Aschendorff, 1925.

Kallis 1989 — Kallis A. (Hg.). Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch — Griechisch — Kirchenslawisch. Mainz: Grünewald, 1989.

Kallis 1996 — Kallis A. Die Gottesgebärerin in der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit // Handbuch der Marienkunde. Bd. 1. Theologische Grundlegung, geistliches Leben. 2. Aufl. / Hg. W. Beinert u. H. Petri. Regensburg: Pustet, 1996. S. 364–381.

Kantorowicz 1957 — Kantorowicz E. H. The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1957.

Karmiris/Ivánka 1971 — Karmiris J., Ivánka E. von. Repetitorium // Handbuch der Ostkirchenkunde / Hg. E. von Ivánka, J. Tyciak u. P. Wiertz. Düsseldorf: Patmos, 1971. S. 688–722.

Kasack 2000 — Kasack W. Christus in der russischen Literatur. Ein Gang durch ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts. Stuttgart: Urachhaus, 2000.

Kasack 2001 — Kasack W. Das Motiv der Kreuzigung in Sascha Sokolows «Die Schule der Dummen» // Literarische Avantgarde. Festschrift für Rudolf Neuhäuser / Hg. H.-J. Gerigk. Heidelberg: Mattes, 2001. S. 81–96.

Kasperski/Pawłowska-Jądrzyk 1998 — Kasperski E., Pawłowska-Jądrzyk B. (red.). Postać literacka. Teoria i historia. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 1998.

Kedves 1967 — Kedves G. Orthodoxie und Gegenwart. Die Konzeption der orthodoxen Kultur bei A. M. Bucharev (Archimandrit Feodor). Dissertation Universität Tübingen, 1967.

Keghel 2003 — Keghel I. de. Die Staatssymbolik des neuen Russland im Wandel. Vom antisowjetischen Impetus zur russländisch-sowjetischen Mischidentität. Bremen: Forschungsstelle Osteuropa, 2003.

Kellein/Petrowa 2000 — Kellein T., Petrowa E. (Hg.). Kasimir Malewitsch. 1878–1935. Das Spätwerk aus dem Staatlichen Russischen Museum St. Petersburg. Bielefeld: Kunsthalle, 2000.

Kelly 2001 — Kelly C. Refining Russia: Advice Literature, Polite Culture, and Gender from Catherine to Yeltsin. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Kieckhefer 1990 — Kieckhefer R. Imitators of Christ: Sainthood in the Christian Tradition // Sainthood: Its Manifestations in World Religions / Ed. R. Kieckhefer and G. D. Bond. Berkeley (CA) et al.: University of California Press, 1990. P. 1–42.

Kinnard/Davis 1992 — Kinnard R., Davis T. Divine Images: A History of Jesus on the Screen. New York: Carol, 1992.

Kirchhoff 1940 — Kirchhoff K. (Hg.). In Paradisum. Totenhymnen der byzantinischen Kirche. Münster: Regensberg, 1940.

Kissel 2004 — Kissel W. S. Der Kult des toten Dichters und die russische Moderne. Puškin — Blok — Majakovskij. Köln: Böhlau, 2004.

Kissel/Uffelmann 1999 — Kissel W. S., Uffelmann D. Vorwort: Kultur als Übersetzung. Historische Skizze der russischen Interkulturalität (mit Blick auf «Slavia orthodoxa» und «Slavia latina») // Kultur als Übersetzung. Klaus Städtke zum 65. Geburtstag / Hg. W. S. Kissel, F. Thun u. D. Uffelmann. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999. S. 13–40.

Klein/Živov 1987 — Klein J., Živov V. M. Zur Problematik und Spezifik des russischen Klassizismus. Die Oden des Vasilij Majkov // Zeitschrift für Slavische Philologie. 1987. Bd. 47. № 2. S. 234–288.

Klimenko 1969 — Klimenko M. Ausbreitung des Christentums in Rußland seit Vladimir dem Heiligen bis zum 17. Jahrhundert. Versuch einer Übersicht nach russischen Quellen. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1969.

Knechten 2003 — Knechten H. M. Freude bringende Trauer. Väter-Rezeption bei Ignatij Brjančaninov. Waltrop: Spenner, 2003.

Kornblatt 1992 — Kornblatt J. D. The Cossack Hero in Russian Literature: A Study in Cultural Mythology. Madison (WI): University of Wisconsin Press, 1992.

Koschorke 2001 — Koschorke A. Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer, 2001.

Kotelnikow 1999 — Kotelnikow W. A. Askese als treibende Kraft in der Entwicklung der russischen Kultur // Religionspolitik zwischen Cäsaropapismus und Atheismus. Staat und Kirche in Rußland von 1825 bis zum Ende der Sowjetunion / Hg. P. Koslowski u. W. F. Fjodorow. München: Fink, 1999. S. 131–148.

Kreimeier 1987 — Kreimeier K. Kommentierte Filmografie // Andrej Tarkowskij / Hg. P. W. Jansen, W. Schütte. München; Wien, 1987. S. 81–180.

Krieger 1998 — Krieger V. Von der Ikone zur Utopie. Kunstkonzepte der Russischen Avantgarde. Köln et al.: Böhlau, 1998.

Krischel/Morello/Nagel 2005 — Krischel R., Morello G., Nagel T. (Hg.). Ansichten Christi. Christusbilder von der Antike bis zum 20. Jahrhundert. Köln: DuMont, 2005.

Künkel 1991 — Künkel C. Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Küppers 1949 — Küppers L. Göttliche Ikone. Vom Kultbild der Ostkirche. Düsseldorf: Bastion, 1949.

Kuße 1994 — Kuße H. Einleitung // Архиепископ Амвросий. Живое слово. Репринт. Мюнхен: Sagner, 1994. С. I–XLIV.

Kuße 1998 — Kuße H. Konjunktionale Koordination in Predigten und politischen Reden. Dargestellt an Belegen aus dem Russischen. München: Sagner, 1998.

Kuße 2001 — Kuße H. Lingustik und Argumentationstheorie // Linguistica Pragensia. 2001. Bd. 11. № 2. S. 57–84.

Kuße 2007 — Kuße H. Sprachliche Markierungen des Religiösen // Religion und Rhetorik / Hg. H. Meyer u. D. Uffelmann. Stuttgart: Kohlhammer, 2007. S. 65–82.

Lachmann 2004 — Lachmann R. Der Narr in Christo und seine Verstellungspraxis // Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft / Hg. P. von Moos. Köln et al.: Böhlau, 2004. S. 379–410.

Lampe 1961 — Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Lasitzki 1582 — Lasitzki I. Quaestiones theologicae Iohannis Basilii, Magni Ducis Moscorum, ad quas Io. Rohitam <...> Anno 1570. respondere iussit // De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu. Spirae: Bernardus D'Albinus, 1582. P. 1–169.

Laszczak 2002 — Laszczak W. Leiden (stradanie) // Lexikon der russischen Kultur / Hg. N. P. Franz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002. S. 260–261.

Lazarev 1997 — Lazarev B. N. Die russische Ikone. Zürich; Düsseldorf: Benziger, 1997.

Leeb 1992 — Leeb R. Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner

Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser. Berlin; New York: de Gruyter, 1992.

Lehmann J. 2000 — Lehmann J. Die Figur des Invaliden in der Sowjetprosa. Mit einem Ausblick auf die postsowjetische Literatur. Magisterarbeit Ludwig-Maximilians-Universität München, 2000.

Lehmann L. 1997 — Lehmann L. Franziskaner (Konventualen, Kapuziner) und Klarissen // Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen / Hg. P. Dinzelbacher u. J. L. Hogg. Stuttgart: Kröner, 1997. S. 143–192.

Lenhoff 1989 — Lenhoff G. The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. Columbus (OH): Slavica, 1989.

Levin E. 1993 — Levin E. Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / Ed. S. K. Batalden. De Kalb (IL): Northern Illinois University Press, 1993. P. 31–52.

Lilienfeld 1961 — Lilienfeld F. von. Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1961.

Lindhoff 1995 — Lindhoff L. Einführung in die feministische Literaturtheorie. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1995.

Lohmeyer 1919 — Lohmeyer E. Christuskult und Kaiserkult. Tübingen: Mohr, 1919.

Longworth 1969 — Longworth P. The Cossacks. London: Constable, 1969.

Lorenz 1995 — Lorenz K. äquivok // Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie / Hg. J. Mittelstraß. Bd. 1. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1995. S. 151.

Lossky 1961 — Lossky V. N. 1961. Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Graz et al., 1961.

Lübbe 1986 — Lübbe H. Religion nach der Aufklärung. Graz et al.: Styria, 1986.

Luckmann 1991 — Luckmann T. Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

Lunde 2000 — Lunde I. Нъ из своего сердца сия изношю словеса. Kirill of Turov's Rhetoric of Biblical Quotation // Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. Ingunn Lunde. Bergen: Department of Russian Studies, 2000. P. 103–128.

Lunde 2001 — Lunde I. Verbal Celebrations: Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and Its Byzantine Sources. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.

Maier 2004 — Maier H. Das Doppelgesicht des Religiösen. Religion — Gewalt — Politik. Freiburg i. Br. et al.: Herder, 2004.

Makrides 2003 — Makrides V. N. Was kann eine kognitive Ritualtheorie leisten? Überlegungen anhand der Reaktion der russischen Altgläubigen auf rituelle Reformen // Das Gedächtnis des Gedächtnisses. Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten / Hg. B. Kranemann u. J. Rüpke. Marburg: Diagonal, 2003. S. 157–208.

Makrides/Uffelmann 2003 — Makrides V. N., Uffelmann D. Studying Eastern Orthodox Anti-Westernism: The Need for a Comparative Research Agenda // Orthodox Christianity and Contemporary Europe: Selected Papers of the International Conference Held at the University of Leeds, England, in June 2001 / Ed. J. Sutton and W. van den Bercken. Leuven: Peeters, 2003. P. 87–120.

Maloney 1973 — Maloney G. A. Russian Hesychasm: The Spirituality of Nil Sorskij. The Hague; Paris: Mouton, 1973.

Maltzew 1892 — Maltzew A. Die Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienst der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte. Berlin: Kaiserlich-Russische Botschaftskirche, 1892.

Maltzew1898 — Maltzew A. Begräbnis-Ritus und einige specielle und alterthümliche Gottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slavisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes. Berlin: Siegismund, 1898.

Maltzew 1900 — Maltzew A. Menologion der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. 1. Theil. September — Februar. Deutsch und slavisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte. Berlin: Siegismund, 1900.

Maltzew1904 — Maltzew A. Oktoichos oder Parakletike der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. 2. Theil. Ton V–VIII. Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte. Berlin: Siegismund, 1904.

Maltzew 1999 — Maltzew A. Orthodoxer Gottesdienst. Bd. 5. Triod. 2. Teil. Die Heilige und Große Woche: Samstag des heiligen und gerechten Lazarus — Sonntag der Palmen — Die heilige Karwoche. Gersau: Fluhegg, 1999.

Markina 1997 — Markina N. Die Ikonostase // Zwischen Himmel und Erde. Moskauer Ikonen und Buchmalerei des 14.–16. Jahrhunderts / Hg. B.-M. Wolter. Ostfildern-Ruit: Hatje, 1997. S. 69–74.

Maron 2001 — Maron G. Ignatius von Loyola. Mystik — Theologie — Kirche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

Marramao 1992 — Marramao G. Säkularisierung // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8 / Hg. J. Ritter, K. Gründer et al. Basel: Schwabe, 1992. S. 1133–1161.

Marti 1984 — Marti R. Gattung Florilegien // Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen / Hg. W.-H. Schmidt. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. S. 121–145.

Martini-Wonde 1988 — Martini-Wonde A. (Hg.). Der versiegelte Engel. Erzählungen zu Ikonen. Frankfurt a. M.: Insel, 1988.

Masaryk 1913 — Masaryk T. G. Russische Geistes- und Religionsgeschichte. 2 Bde. Jena; Diederichs, 1913.

Masaryk 1995 — Masaryk T. G. Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte. Dostojevskij, Von Puškin zu Gorkij, Musset, Byron, Goethe, Lenau / Hg. P. Demetz. Wien et al.: Böhlau, 1995.

Masters 1974 — Masters A. Bakunin: The Father of Anarchism. London: Sidgwick & Jackson, 1974.

Matossian 1973 — Matossian M. K. In the Beginning, God Was a Woman // Journal of Social History. 1973. Vol. 6. № 3. P. 325–343.

McKinnon 1994 — McKinnon J. Musik und Religion III. Alte Kirche und Mittelalter // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller et al. Bd. 23. Berlin; New York: de Gruyter, 1994. S. 452–457.

Meester 1938 — Meester P. de (Hg.). Die göttliche Liturgie unseres hl. Vaters Johannes Chrysostomus. Griechischer Text mit Einführung und Anmerkungen. 2. Aufl. München: Salesianische Offizin, 1938.

Meier 2003 — Meier M. Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Melanchthon 1929 — Melanchton P. Supplementa Melanchthoniana. Werke Philipp Melanchthons, die im Corpus Reformatorum vermisst werden. Abt. 5. Schriften zur praktischen Theologie. Teil 2. Homiletische Schriften / Hg. P. Drews u. F. Cohrs. Leipzig: Haupt, 1929.

Meyendorff 1981 — Meyendorff J. Byzanz // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller et al. Bd. 7. Berlin; New York: de Gruyter, 1981. S. 500–531.

Meyer 1995 — Meyer H. Romantische Orientierung. Wandermodelle der romantischen Bewegung (Russland). Kjuchel'beker — Puškin — Vel'tman. München: Sagner, 1995.

Meyer 2002 — Meyer H. Das Kreuz als Metapher und Grenzfall der «poetischen Funktion der Sprache». Sakrale Figuren des Formalismus // Wiener Slawistischer Almanach. 2002. № 50. S. 261–290.

Meyer 2006 — Meyer H. Rancour-Laferrieres masochistische Russen — diesmal religiös (Zur «orthodox-freudianischen» Psychopathologie

der Verehrung von Gottesmutterikonen) // Wiener Slawistischer Almanach. 2006. № 58. S. 251–281.

Miles 2001 — Miles J. Christ: A Crisis in the Life of God. New York: Knopf, 2001.

Miller 1981 — Miller D. B. The Viskovatyj Affair of 1553–54: Official Art, the Emergence of Autocracy, and the Disintegration of Medieval Russian Culture // Russian History. 1981. Vol. 8. № 3. P. 293–332.

Mohr 1993 — Mohr H. Konversion/Apostasie // Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe / Hg. H. Cancik et al. Bd. 3. Stuttgart: Kohlhammer, 1993. S. 436–445.

Morris 1993 — Morris M. A. Saints and Revolutionaries: The Ascetic Hero in Russian Literature. Albany (NY): State University of New York Press, 1993.

Müller 1967 — Müller L. (Hg.). Die Legenden des Heiligen Sergij von Radonež. München: Fink, 1967.

Müller 1982 — Müller L. Die Ode Christos von Gavriil Romanovič Deržavin in deutscher Übersetzung // Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag / Hg. P. Hauptmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. S. 332–370.

Müller 1990 — Müller L. Die Dreifaltigkeitsikone des Andréj Rubljów. München: Wewel, 1990.

Mungello 1985 — Mungello D. E. Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology. Stuttgart: Steiner, 1985.

Murašov 2003 — Murašov J. Nachwort // Nikolaj Gogol. Petersburger Novellen. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 2003. S. 163–179.

Murašov/Witte 2003 — Murašov J., Witte G. Einleitung // Die Musen der Macht. Medien in der sowjetischen Kultur der 20er und 30er Jahre / Hg. J. Murašov u. G. Witte. München: Fink, 2003. S. 7–24.

Murav 1992 — Murav H. Holy Foolishness: Dostoevsky's Novels & The Poetics of Cultural Critique. Stanford (CA): Stanford University Press, 1992.

Nagel 1966 — Nagel P. Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums. Berlin: Akademie, 1966.

Nancy 2005 — Nancy J.-L. La Déclosion (Déconstruction du christianisme 1). Paris: Galilée, 2005.

Nemzer 1993 — Nemzer A. «Dicke» Literaturzeitschriften nach der Perestrojka // Rußland heute. Von innen gesehen. Politik — Recht — Kultur / Hg. A. B. Roginskij. Bremen: Ed. Temmen, 1993. S. 137–150.

Nieß 1977 — Nieß H. P. Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube? Eine Untersuchung der «Kirillova kniga» und der «Kniga o vere» aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

Nietzsche 1988 — Nietzsche F. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbdn. München; Berlin: 1988.

Nikolakopoulos 1999 — Nikolakopoulos K. Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie. Schliern: Klimmeck, 1999.

Nnamani 1995 — Nnamani A. G. The Paradox of a Suffering God: On the Classical, Modern-Western and Third World Struggles to Harmonise the Incompatible Attributes of the Trinitarian God. Frankfurt a. M.: Lang, 1985.

Nyssen 1989a — Nyssen W. Zur Theologie der Ikone // Handbuch der Ostkirchenkunde / Hg. W. Nyssen, H.-J. Schulz u. P. Wiertz. Bd. 2. Düsseldorf: Patmos, 1989. S. 236–245.

Nyssen 1989б — Nyssen W. Das Bildprogramm des byzantinischen Kirchenraums// Handbuch der Ostkirchenkunde / Hg. W. Nyssen, H.-J. Schulz u. P. Wiertz. Bd. 2. Düsseldorf: Patmos, 1989. S. 246–273.

Obolensky 1974 — Obolensky D. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453. London: Cardinal, 1974.

Obolensky 1975 — Obolensky D. Popular Religion in Medieval Russia // Russia and Orthodoxy. Vol. 2. The Religious World of Russian Culture: Essays in Honor of Georges Florovsky / Ed. A. Blane. The Hague; Paris: Mouton, 1975. P. 43–54.

Onasch 1949 — Onasch K. Gott schaut dich an. Briefe über die altrussische Ikone. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1949.

Onasch 1958 — Onasch K. Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr. Liturgie und Ikonographie. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1958.

Onasch 1962 — Onasch K. Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen. Berlin: de Gruyter, 1962.

Onasch 1968 — Onasch K. Die Ikonenmalerei. Grundzüge einer systematischen Darstellung. Leipzig: Koehler & Amelang, 1968.

Onasch 1976 — Onasch K. Der verschwiegene Christus. Versuch über die Poetisierung des Christentums in der Dichtung F. M. Dostojewskis. Berlin: Union, 1976.

Onasch 1978 — Onasch K. (Hg.). Altrussische Heiligenleben. Wien: Tusch, 1978.

Onasch 1981 — Onasch K. Liturgie und Kunst der Ostkirchen in Stichworten. Unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Leipzig: Koehler & Amelang, 1981.

Onasch 1992 — Onasch K. Die Ikone und die Identität der slavisch-orthodoxen Völker // Zeitschrift für Slawistik. 1992. Bd. 37. № 1. S. 139–151.

Onasch 1993 — Onasch K. Die alternative Orthodoxie. Utopie und Wirklichkeit im russischen Laienchristentum des 19. und 20. Jahrhunderts. 14 Essays. Paderborn et al.: Schöningh, 1993.

Onasch 1996 — Onasch K. Ikone. Kirche, Gesellschaft. Paderborn et al.: Schöningh, 1996.

Onasch/Schnieper 2001 — Onasch K., Schnieper A. Ikonen. Faszination und Wirklichkeit. München: Orbis, 2001.

Otto A. 2000 — Otto A. Der Skandal in Dostoevskijs Poetik. Am Beispiel des Romans «Die Dämonen». Frankfurt a. M. et al.: Lang, 2000.

Otto R. 1958 — Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 29.–30. Aufl. München: C. H. Beck, 1958.

Ottovordemgentschenfelde 2004 — Ottovordemgentschenfelde N. Jurodstvo. Eine Studie zur Phänomenologie und Typologie des «Narren in Christo». Jurodivyj in der postmodernen russischen Kunst. Venedikt Erofeev «Die Reise nach Petuški», Aktionismus Aleksandr Breners und Oleg Kuliks [sic]. Frankfurt a. M.: Lang, 2004.

Ouspensky 1960 — Ouspensky L.A. Essai sur la théologie de l'icône dans l'église orthodoxe. T. 1. Paris: Éditions de l'Exarchat Patriarcal Russe en Europe Occidentale, 1960.

Paisij 1977 — Paisij (Veličkovskij). Lilien des Feldes. Über die Gebote Gottes und die heiligen Tugenden. Wien: Ranner, 1977.

Paperno 1994а — Paperno I. Introduction // Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism / Ed. I. Paperno and J. D. Grossman. Stanford (CA): Stanford University Press, 1994. P. 1–11.

Paperno 1994б — Paperno I. The Meaning of Art: Symbolist Theories // Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism / Ed. I. Paperno and J. D. Grossman. Stanford (CA): Stanford University Press. P. 13–23.

Paperno 1994в — Paperno I. On the Nature of the Word: Theological Sources of Mandelshtam's Dialogue with the Symbolists // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 2. Russian Culture in Modern Times / Ed. R. R. Hughes and I. Paperno. Berkeley (CA) et al.: Cambridge University Press, 1994. P. 287–310.

Perdue 1981 — Perdue L. G. Paraenesis and the Epistle of James // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 1981. № 72. S. 241–256.

Perez 2003 — Perez N. N. (Hg.). Corpus Christi. Christusdarstellungen in der Fotografie. Heidelberg: Ed. Braus, 2003.

Philipp 1973 — Philipp W. Heiligkeit und Herrschaft in der Vita Aleksandr Nevskijs // Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte. 1973. № 18. S. 55–72.

Podskalsky 1982 — Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München: C. H. Beck, 1982.

Pöhlmann 1986 — Pohlmann W. Herrscherkult II. Neues Testament und Alte Kirche bis Konstantin // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller et al. Bd. 15. Berlin; New York: de Gruyter, 1986. S. 248–253.

Pollack 2003 — Pollack D. Säkularisierung — ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen: Mohr, 2003.

Pomper 1978 — Pomper P. Nečaev, Lenin, and Stalin: The Psychology of Leadership // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1978. № 26. S. 11–30.

Pomper 1979 — Pomper P. Sergei Nechaev. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press, 1979.

Popkes 1995 — Popkes W. Paränese I. Neutestamentlich // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller et al. Bd. 25. Berlin; New York: de Gruyter, 1995. S. 737–742.

Power 2005 — Power D. N. Love Without Calculation: A Reflection on Divine Kenosis. New York: Crossroad, 2005.

Pryszmont 1982 — Pryszmont J. Christus im Leben des Christen nach Feofan dem Klausner // Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag / Hg. P. Hauptmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. S. 371–383.

Rancour-Laferriere 1995 — Rancour-Laferriere D. The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering. New York; London: New York University Press, 1995.

Reinhardt 2003 — Reinhardt K. Der Mensch: zweiter Gott — Bild Gottes — Gottmensch. Ein Vergleich zwischen Vladimir Solov'ev und Nikolaus von Kues // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz / Hg. U. Heftrich u. G. Ressel. Frankfurt a. M. et al.: Lang, 2003. S. 325–340.

Röhrig 1996 — Röhrig H.-J. Kenosis // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. / Hg. W. Kasper et al. Bd. 5. Freiburg et al.: Herder, 1996. S. 1394–1398.

Röhrig 1997 — Röhrig H.-J. Die Bewahrung und Entfaltung des Kenosisgedankens in der russischen Orthodoxie // Unterwegs zum einen Glauben.

Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag / Hg. W. Beinert. Leipzig: Benno, 1997. S. 489–500.

Röhrig 2000 — Röhrig H.-J. Kenosis. Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev. Leipzig: Benno, 2000.

Röhrig 2005 — Röhrig H.-J. Michail Tareev. Die kenotische Theologie des «Doctor exinanitionis» im Schnittpunkt östlichen und westlichen Denkens // Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900 / Hg. K. Pinggéra. Marburg: Elwert, 2005. S. 153–170.

Röhrig 2006 — Röhrig H.-J. Zum Begriff «Kenosis» in der russischen Theologie // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hg. P. Thiergen. Köln et al.: Böhlau, 2006. S. 319–332.

Rose 1952 — Rose K. Predigt der russisch-orthodoxen Kirche. Wesen — Gestalt — Geschichte. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1952.

Rothe 2000 — Rothe H. Was ist «altrussische Literatur»? Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2000.

Rothe 2002 — Rothe H. Sakrale Grundlagen der slavischen Literaturen // Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen / Hg. H. Rothe. München: Sagner, 2002. S. 1–26.

Rothe 2003 — Rothe H. (Hg.). Gottesdienstmenäum für den Monat Februar. Teil 1. 1. bis 9. Februar. Paderborn et al.: Schöningh, 2003.

Ruppert 1971 — Ruppert F. Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1971.

Sadnik 1967–1983 — Sadnik L. (Hg.). Des Hl. Johannes von Damaskus «Ekthesis akribēs tēs orthodoxu pisteōs». In der Übersetzung des Exarchen Johannes. Bd. 1 Wiesbaden: Harrassowitz, 1967. Bd. 2–4. Freiburg i. Br.: Weiher, 1981–1983.

Santos Otero 1978 — Santos Otero A. de. Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. Bd. 1. Berlin; New York: de Gruyter, 1978.

Savramis 1989 — Savramis D. Die kultursoziologische Bedeutung des byzantinischen Mönchtums // Orthodoxes Forum. 1989. № 3. S. 57–64.

Schenk 2004 — Schenk F. B. Aleksandr Nevskij. Heiliger — Fürst — Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263–2000). Köln et al.: Böhlau, 2004.

Schleiff 1980 — Schleiff T. Gottesgedanke, Freiheitsbewußtsein und Säkularisierung. Untersuchungen zu Richard Rothe, Hermann Cohen und Friedrich Gogarten. Dissertation Universität Göttingen, 1980.

Schlie 2002 — Schlie H. Bilder des Corpus Christi. Sakramentaler Realismus von Jan van Eyck bis Hieronymus Bosch. Berlin: Gebr. Mann, 2002.

Schmalenberg 1981 — Schmalenberg E. Tötende Gewalt. Eine theologisch-ethische Studie. Frankfurt a. M.; Bern: Lang, 1981.

Schmid 2000 — Schmid U. Ichentwürfe. Die russische Autobiographie zwischen Avvakum und Gercen. Zürich: Pano, 2000.

Schmidt 2002 — Schmidt W.-H. Mittelalter // Russische Literaturgeschichte / Hg. K. Städtke. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2002. S. 1–62.

Schmitt 1990 — Schmitt C. Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Bd. 1. 5. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1990.

Schneider 2004 — Schneider C. Mel Gibson und «The Passion of The Christ — Die Passion Christi». Der Film. Die Hintergründe. Düsseldorf: VDM-Verlag Müller, 2004.

Schnell 1968 — Schnell U. Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons. Berlin; Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1968.

Schollmeyer 1962 — Schollmeyer C. (Hg.). Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. Bd. 1. Vorfastenzeit. Erste bis dritte Fastenwoche. 2. Aufl. Münster: Regensberg, 1962.

Schollmeyer 1963 — Schollmeyer C. Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. Bd. 2. Vierte bis sechste Fastenwoche. Die Heilige Woche. 2. Aufl. Münster: Regensberg, 1963.

Schoonenberg 1966 — Schoonenberg P. J. A. M. Kenosis // Concilium. 1966. № 2. P. 24–33.

Schorn 1832 — Schorn L. Nachricht über ein neugriechisches Malerbuch // Morgenblatt für gebildete Stände. Kunst-Blatt. 1832. Bd. 13. № 1. S. 1–19.

Schrage 1961 — Schrage W. Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik. Gütersloh: Mohn, 1961.

Schreier 1977 — Schreier H. Gogol's religiöses Weltbild und sein literarisches Werk. Zur Antagonie zwischen Kunst und Tendenz. München: Sagner, 1977.

Schreiner 1995 — Schreiner P. Die byzantinische Missionierung als politische Aufgabe. Das Beispiel der Slaven // Byzantinoslavica. 1995. № 56. S. 525–533.

Schultze 1948 — Schultze B. Chomjakows Lehre über die Eucharistie // Orientalia Christiana Periodica. 1948. № 14. S. 138–161.

Schultze 1950 — Schultze B. Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Wien: Herder, 1950.

Schultze 1979 — Schultze B. Chalkedon in der neuen russischen Theologie // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. Chalke-

don heute. 5. Aufl. / Hg. A. Grillmeier u. H. Bacht. Würzburg: Echter, 1979. S. 719–763.

Schultze 1984 — Schultze B. Hauptthemen der neueren russischen Theologie // Handbuch der Ostkirchenkunde / Hg. W. Nyssen, H.-J. Schulz u. P. Wiertz. Bd. 1. Düsseldorf: Patmos, 1989. S. 321–392.

Schulz A. 1962 — Schulz A. Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik. München: Kösel, 1962.

Schulz H.-J. 1971 — Schulz H.-J. Liturgie, Tageszeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus // Handbuch der Ostkirchenkunde / Hg. E. von Iván-ka, J. Tyciak u. P. Wiertz. Düsseldorf: Patmos, 1971. S. 332–385.

Schulz H.-J. 1980 — Schulz H.-J. Die Byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. 2. Aufl. Trier: Paulinus, 1980.

Schulz H.-J. 1989a — Schulz H.-J. Die ältesten liturgischen Überlieferungen des Ostens. Ihre theologische Bedeutsamkeit und ihr Fortwirken in der Orthodoxie und in den altorientalischen Kirchen // Handbuch der Ostkirchenkunde / Hg. W. Nyssen, H.-J. Schulz u. P. Wiertz. Bd. 2. Düsseldorf: Patmos, 1989. S. 3–29.

Schulz H.-J. 1989б — Schulz H.-J. Liturgie, Tageszeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus // Handbuch der Ostkirchenkunde / Hg. W. Nyssen, H.-J. Schulz u. P. Wiertz. Bd. 2. Düsseldorf: Patmos, 1989. S. 30–100.

Seemann 1976 — Seemann K.-D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. München: Fink, 1976.

Seemann 1984 — Seemann K.-D. Lesen und Schreiben im alten Rußland // Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen / Hg. W.-H. Schmidt. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. S. 257–276.

Selig 2001 — Selig A. K. Die Kunst des Ikonenmalens. Ein Handbuch für Anfänger und Fortgeschrittene. 2. Aufl. Innsbruck; Wien: Tyrolia, 2001.

Serežnikov 1939 — Serežnikov K. Die Kenosis-Lehre Sergej Bulgakovs // Kyrios. 1939. № 4. S. 142–150.

Slenczka 1980 — Slenczka R. Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche. Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart // Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd. 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität / Hg. C. Andresen. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1980. S. 499–559.

Smith 2001 — Smith D. Norbert Elias and Modern Social Theory. London et al.: Sage, 2001.

Smolič 1966 — Smolič I. K. Das Kirchenrecht der Russischen Orthodoxen Kirche // Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben / Hg. R. Stupperich. Witten: Luther-Verlag, 1966. S. 139–166.

Sofsky 1993 — Sofsky W. Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager. Frankfurt a. M.: Fischer, 1993.

Soldat 2003 — Soldat C. Der Text als Geste und die Geste des Textes. Zur Kreuzbewegung im «Slovo o zakone i blagodati» des Metropoliten Ilarion // Zeitschrift für Slavische Philologie. 2003. Bd. 62. № 1. S. 41–59.

Špidlík 1971 — Špidlík T. Das östliche Mönchtum und das östliche Frömmigkeitsleben // Handbuch der Ostkirchenkunde / Hg. E. von Ivánka, J. Tyciak u. P. Wiertz. Düsseldorf: Patmos, 1971. S. 543–568.

Špidlík 1994 — Špidlík T. L'idée russe. Une autre vision de l'homme. Troyes: Fates, 1994.

Špidlík 2000 — Špidlík T. Il volto di Cristo sulle Icone russe // Cristo nell'arte Russa dal XV al XX sec. Torino: International Service S.R.L, 2000. P. XIV–XV.

Staden 1998 — Staden H. von. Von Westfalen nach Moskau. Mein Dienst in der Schreckenstruppe des Zaren Iwan. Hamburg: Kämpfer, 1998.

Städtke 1978 — Städtke K. Ästhetisches Denken in Rußland. Kultursituation und Literaturkritik. Berlin; Weimar: Aufbau, 1978.

Stahl-Schwaetzer 2003 — Stahl-Schwaetzer H. «Erinnert ihr euch an das Bild des schönen Leibes?» Aspekte der Sophiologie Vladimir Solov'evs // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz / Hg. U. Heftrich u. G. Ressel. Frankfurt a. M. et al.: Lang, 2003. S. 341–370.

Steinke 1989 — Steinke K. Eine Dokumentation der Altgläubigen zum Zweifingerkreuz // Kirche im Osten. 1989. Bd. 32. S. 73–108.

Stanton 1995 — Stanton L. J. The Optina Pustyn Monastery in the Russian Literary Imagination: Iconic Vision in Works by Dostoevsky, Gogol, Tolstoy, and Others. New York et al.: Lang, 1995.

Stappert 1978 — Stappert B. H. Weltlich von Gott handeln. Zum Problem der Säkularität in der amerikanischen Theologie und bei Friedrich Gogarten. Essen: Ludgerus-Verlag Wingen, 1978.

Steindorff 1994 — Steindorff L. Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart: Steiner, 1994.

Steiner 2005 — Steiner P. (Hg.) Kreuz und Kruzifix. Zeichen und Bild. Lindenberg: Josef Fink, 2005.

Steinwachs 1985 — Steinwachs B. Was leisten (literarische) Epochenbegriffe? Forderungen und Schlußfolgerungen // Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie / Hg. H. U. Gumbrecht u. U. Link-Heer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985. S. 312–323.

Stettner 1996 — Stettner R. «Archipel Gulag». Stalins Zwangslager — Terrorinstrument und Wirtschaftsgigant. Entstehung, Organisation und Funktion des sowjetischen Lagersystems 1928–1956. Paderborn et al.: Schöningh, 1996.

Stichel 1990 — Stichel R. Die Geburt Christi in der russischen Ikonenmalerei. Voraussetzungen in Glauben und Kunst des christlichen Ostens. Stuttgart: Steiner, 1990.

Stock 1995–2001 — Stock A. Poetische Dogmatik. Christologie. 4 Bde. Paderborn et al.: Schöningh, 1995–2001.

Stricker 1983 — Stricker G. Die Kanonisierung der Neomärtyrer in der Russisch-Orthodoxen Auslandskirche // Jahrbuch Kirche im Osten. 1983. № 26. S. 95–136.

Ström 1986 — Ström Å. V. Herrscherkult I. Religionsgeschichtlich // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller et al. Bd. 15. Berlin; New York: de Gruyter, 1986. S. 244–248.

Süßenbach 1977 — Süßenbach U. Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin. Die Anfänge der christlichen Verknüpfung kaiserlicher Repräsentation am Beispiel der Kirchenstiftungen Konstantins. Bonn: Bouvier, 1977.

Suttner 1967 — Suttner E. C. Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov. Würzburg: Augustinus, 1967.

Tachios 2003 — Tachios A.-E. Kyrill und Methodius // Mönchtum in Ost und West. Historischer Atlas / Hg. J. M. Laboa. Regensburg: Schnell und Steiner, 2003. S. 100–103.

Tarassow 1997 — Tarassow O. Ju. Russische Ikone und Avantgarde. Tradition und Umbrüche // Zwischen Himmel und Erde. Moskauer Ikonen und Buchmalerei des 14.–16. Jahrhunderts / Hg. B.-M. Wolter. Ostfildern-Ruit: Hatje, 1997. S. 93–100.

Taylor 1987 — Taylor M. C. Erring: A Postmodern A/theology. Chicago (IL); London: University of Chicago Press, 1987.

Theunis 1977 — Theunis F. (Hg.). Zum Problem der Säkularisierung. Mythos oder Wirklichkeit, Verhängnis oder Verheißung. Hamburg: Reich, 1977.

Thompson D. 1991 — Thompson D. O. «The Brothers Karamazov» and the Poetics of Memory. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1991.

Thompson E. 1987 — Thompson E. M. Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture. Lanham (MD) et al.: University Press of America, 1987.

Thon 1979 — Thon N. (Hg.). Ikone und Liturgie. Trier: Paulinus, 1979.

Thon 1983 — Thon N. (Hg.). Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche. Trier: Paulinus, 1983.

Thon 1987 — Thon N. (Hg.). Gottesdienst zu Ehren Aller Heiligen der Rus'. Würzburg: Catholica Unio, 1987.

Thon 2000 — Thon N. Nationale Glaubenshelden. Zur Bedeutung der Kanonisierung russischer Neumartyrer // Ökumenische Informationen. 3. Oktober 2000. S. 9–15.

Tiemann 2002 — Tiemann M. Jesus comes from Hollywood: Religionspädagogisches Arbeiten mit Jesus-Filmen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

Tittel 1977 — Tittel B. Vorwort des Übersetzers und Herausgebers // Paisij (Veličkovskij): Lilien des Feldes. Über die Gebote Gottes und die heiligen Tugenden. Wien: Ranner, 1977. S. 3–16.

Tittel 1991 — Tittel B. Vorwort // Ilarion (Schimonach). Auf den Bergen des Kaukasus. Gespräch zweier Einsiedler über das Jesus-Gebet. Salzburg: Müller, 1991. S. 11–43.

Treml/Weidner 2007 — Treml M., Weidner D. Zur Aktualität der Religionen. Einleitung // Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung / Hg. M. Treml u. D. Weidner. München: Fink, 2007. S. 7–22.

Tschižewskij 1966 — Tschižewskij D. Der unbekannte Gogol' // Gogol' — Turgenev — Dostoevskij — Tolstoj. Zur russischen Literatur des 19. Jahrhunderts / Hg. U. Busch. München: Fink, 1966. S. 57–87.

Tvorogov 1998 — Tvorogov O. V. (Hg.). Johannes Chrysostomos im altrussischen und südslavischen Schrifttum des 11.–16. Jahrhunderts. Katalog der Homilien. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998.

Tyciak 1971 — Tyciak J. Theologische Denkstile im Morgenland und Abendland Handbuch der Ostkirchenkunde / Hg. E. von Ivánka, J. Tyciak u. P. Wiertz. Düsseldorf: Patmos, 1971. S. 239–331.

Uffelmann 1997 — Uffelmann D. Die Rolle dualer Modelle bei der Entwicklung russischen Geschichtsbewußtseins // Historia didactica. Geschichtsdidaktik heute. Festschrift für Uwe Uffelmann zum 60. Geburtstag / Hg. H. Raisch u. A. Reese. Idstein: Schulz-Kirchner, 1997. S. 259–276.

Uffelmann 1999 — Uffelmann D. Die russische Kulturosophie. Logik und Axiologie der Argumentation. Frankfurt a. M. et al.: Lang, 1999.

Uffelmann 2002 — Uffelmann D. Catriona Kelly, Refining Russia: Advice Literature, Polite Culture, and Gender from Catherine to Yeltsin, Oxford 2001 [рецензия] // Zeitschrift für Slavische Philologie. 2002. Bd. 61. № 1. S. 273–277.

Uffelmann 2003 — Uffelmann D. 2003. Solov'ev, der «Anti-Nietzsche»? Plädoyer für eine schwächere Negation // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz / Hg. U. Heftrich u. G. Ressel. Frankfurt a. M.: Lang, 2003. S. 527–554.

Uffelmann 2005a — Uffelmann D. «S(k)lavenseele». Pavel Josef Šafařík am Übergang vom Hetero- zum Autostereotyp // Stereotyp und Geschichtsmythos in Kunst und Sprache. Die Kultur Ostmitteleuropas in Beiträgen zur Potsdamer Tagung, 16.–18. Januar 2003 / Hg. K. Berwanger u. P. Kosta. Frankfurt a. M. et al.: Lang, 2005. S. 17–38.

Uffelmann 2005б — Uffelmann D. Natalia Ottovordemgentschenfelde, Jurodstvo. Eine Studie zur Phänomenologie und Typologie des «Narren in Christo». Jurodivyj in der postmodernen russischen Kunst. Venedikt Erofeev «Die Reise nach Petuški», Aktionismus Aleksandr Breners und Oleg Kuliks [рецензия] // Die Welt der Slaven. 2005. Bd. 50. № 1. S. 183–186.

Uffelmann 2007 — Uffelmann D. Inkarnation vs. Allegorie. Der ikonographische Viskovatyj-Prozess 1553/54 und dessen neopatristische Aneignungen // Religion und Rhetorik / Hg. H. Meyer u. D. Uffelmann. Stuttgart: Kohlhammer, 2007. S. 185–205.

Uffelmann 2014 — Aleksandr Ivanov, Nikolaj Gogol' und das Erscheinen des Sakralen vor dem Volk // Zeitschrift für Slavische Philologie. 2014. Bd. 70. № 1. S. 13–37.

Ugolnik 1990 — Ugolnik A. Textual Liturgics: Russian Orthodoxy and Recent Literary Criticism // Religion and Literature. 1990. Vol. 22. № 2–3. P. 133–154.

Ulam 1977 — Ulam A. B. In the Name of the People: Prophets and Conspirators in Prerevolutionary Russia. New York: Viking Press, 1977.

Uspenskij 1975 — Uspenskij B. A. 1975. «Left» and «Right» in Icon Painting // Semiotica 1975. № 13. P. 33–39.

Uspenskij 1976 — Uspenskij B. A. The Semiotics of the Russian Icon. Lisse: Peter de Ridder Press, 1976.

Uspensky 1993 — Uspensky B. A. The Schism and Cultural Conflict in the Seventeenth Century // Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / Ed. S. K. Batalden. De Kalb (IL): Northern Illinois University Press, 1993. P. 106–143.

Uspenskij/Živov 1983 — Uspenskij B. A., Živov V. M. Zur Spezifik des Barock in Rußland. Das Verfahren der Äquivokation in der russischen Poesie des 18. Jahrhunderts // Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschiżewskij (1894–1977) / Hg. R. Lachmann. München: Fink, 1983. S. 25–56.

Valliere 2000 — Valliere P. Modern Russian Theology: Bukharev — Soloviev — Bulgakov. Edinburgh: Clark, 2000.

Vattimo 1994 — Vattimo G. Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia. Roma; Bari: Laterza, 1994.

Vattimo 1996 — Vattimo G. Credere di credere. Milano: Garzanti, 1996.

Vattimo 2002 — Vattimo G. Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso. Milano: Garzanti, 2002.

Voegelin 1993 — Voegelin E. Die politischen Religionen. München: Fink, 1993.

Weiher 1987 — Weiher E. (Hg.). Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in den slavischen Übersetzungen des 14. bis 18. Jahrhunderts. Bd. 1. Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der kirchenslavischen Übersetzung des 14. Jahrhunderts. Freiburg i. Br.: Weiher, 1987.

Weiher/Šmidt/Škurko 1997 — Weiher E., Šmidt, S. O., Škurko, A. I. (Hg.). Die großen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij spisok. Великие минеи четьи Митрополита Макария. Успенский список. Bd. 1. 1.–11. März. 1–11 марта. Freiburg i. Br.: Weiher, 1997.

Wellesz 1998 — Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Wendebourg 1996 — Wendebourg D. «Pseudomorphosis» — ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung // The Christian East: Its Institutions and Its Thought. / Ed. R. F. Taft. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1996. P. 565–589.

Wiertz 1971 — Wiertz P. Zur religiösen Volkskultur der orientalischen und orthodoxen Kirchen. Volksglauben und Volksbrauch // Handbuch der Ostkirchenkunde / Hg. E. von Ivánka, J. Tyciak u. P. Wiertz. Düsseldorf: Patmos, 1971. S. 569–632.

Wörn 1984 — Wörn D. Geistliches und Weltliches im «Skazanie o Mamaevom poboišče» und in den anderen Denkmälern des «Kulikovo-Zyklus». Einige Überlegungen zur soziologischen Erklärung altrussischer literarischer Texte // Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen / Hg. W.-H. Schmidt. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. S. 311–338.

Wunberg 1983 — Wunberg G. Wiedererkennen. Literatur und ästhetische Wahrnehmung in der Moderne. Tübingen: Narr, 1983.

Żejmo 2000 — Żejmo B. Problemy etyczne we współczesnej prozie i publicystyce rosyjskiej. Łódź: Ibidem, 2000.

Zenkowsky 1951 — Zenkowsky B. Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Grundlagen der orthodoxen Anthropologie. Stuttgart: Evangelisches Verlags-Werk, 1951.

Ziolkowski M. 1988 — Ziolkowski M. Hagiography and Modern Russian Literature. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1988.

Ziolkowski T. 1972 — Ziolkowski T. Fictional Transfigurations of Jesus. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1972.

Znaniecki 1991 — Znaniecki F. Pisma filozoficzne. T. 2. «Humanizm i poznanie» i inne pisma filozoficzne. Warszawa: PWN, 1991.

Žužek 1964 — Žužek I. Kormčaja kniga: Studies on the Chief Code of Russian Canon Law. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1964.

Zwick 1997 — Zwick R. Evangelienrezeption im Jesusfilm. Ein Beitrag zur intermedialen Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments. Würzburg: Seelsorge Echter, 1997.

Zwick/Lentes 2004 — Zwick R., Lentes T. (Hg.). Die Passion Christi. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte. Münster: Aschendorff, 2004.

Указатель имен

Содержание

Научное издание

Дирк Уффельманн

САМОУНИЧИЖЕНИЕ ХРИСТА
Метафоры и метонимии
в русской культуре и литературе

Том 2: Русские репрезентации и практики

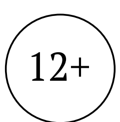
Директор издательства *И. В. Немировский*
Ответственный редактор *И. Белецкий*
Куратор серии *К. Тверьянович*
Заведующая редакцией *О. Петрова*

Дизайн *И. Граве*
Редактор *Р. Рудницкий*
Корректоры *А. Филимонова, И. Манлыбаева*
Верстка *Е. Падалки*

Подписано в печать 21.09.2023.
Формат издания 60 × 90 $^{1}/_{16}$. Усл. печ. л. 31,8.
Тираж 300 экз.

Academic Studies Press
1577 Beacon Street, Brookline, MA 02446 USA
https://www.academicstudiespress.com

ООО «Библиороссика».
198207, г. Санкт-Петербург, а/я № 8



Знак информационной продукции согласно
Федеральному закону от 29.12.2010 № 436-ФЗ